باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی ـ اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۲۴۱۱۸

رده‌بندی دیویی: ۱۸۱/۰۷ غ ۳۴ ت ۱۳۰۴ مرجع ☐

سرشناسه: غزالی، محمد بن محمد، ۴۵۰-۵۰۵ ق

عنوان قراردادی:

عنوان: تهافت الفلاسفه

شرح پدیدآور:

کاتب: تاریخ کتابت:

محل نشر: بمبئی ناشر: ملک الکتاب تاریخ نشر: ۱۳۰۴ ق.

صفحه شمار: ۹۶ ص مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐

زبان: عربی ابعاد: ۱۷ x ۲۴ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی☑ اهدایی☐ خریداری☐ ارسالی☐

واقف: بدایع نگار لاهوتی تاریخ ثبت: ۱۳۴۲ ق

یادداشتها: ۱. در انتهای کتاب فهرست مطالب آمده است.

موضوع(ها): ۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴ ق. ۲. فلسفه - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۳. فلسفه و اسلام. ۴. مابعد الطبیعه - متون قدیمی تا قرن ۱۴ ق.

شناسه(های) افزوده: الف. بدایع نگار لاهوتی، مهدی بن مصطفی، واقف. ب. عنوان.

فهرستنگار: اسدزاده تاریخ فهرستنگاری: اسفند ۸۷

فهرست شد
خسروجردی

تهافت الفلاسفة

هذا الكتاب المسمى بتهافت الفلاسفة للامام حجة الاسلام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى سنه ٥٠٥

از طرف کمیسیون اصلاحات آستانه حضرت دیده شد

بتاریخ ۱۲ شهر جمادی الثانی ۱۳۴۳

نمره مسلسل کتاب ۱۰۰۷

سال ۱۳۱۸ خورشیدی

بازدید شد

كتابخانهٔ آستانهٔ قدس

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام الاوحد الزاهد الموفق ابو حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى قدس الله روحه نسأل الله بجلاله الموفى على كل نهاية وجوده المجاوز كل غاية أن يفيض علينا انوار الهداية ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية وان يجعلنا ممن رأى الحق حقا فآثر اتباعه واقتفاءه ورأى الباطل باطلا فاختار اجتنابه واجتواءه وان يلقينا السعادة التى وعد بها انبياءه واولياءه وان يبلغنا من الغبطة والسرور والنعمة والحبور اذا ارتحلنا عن دار الغرور ما ينخفض دون اعاليها مراقى الافهام ويتضاءل دون اقاصيها مرامى سهام الاوهام وان ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور من هول المحشر ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وان يصلى على نبينا المصطفى محمد خير البشر وعلى آله الطيبين واصحابه الطاهرين مفاتيح الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليما **اما بعد** فانى رأيت طايفة يعتقدون فى انفسهم التميز عن الاتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الاسلام والعبادات واستحقروا شعائر الدين ووظائف الصلوات والتوقى عن المحظورات واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ولا مستند لكفرهم غير سماع الغى كتقليد النصارى واليهود اذ جرى على غير دين الاسلام نشوؤهم واولادهم وعليه درج آباؤهم واجدادهم ولا عن بحث نظرى صادر عن التعثر باذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب كما اتفق لطوائف من النظار فى البحث عن العقايد والآراء من اهل البدع والاهواء وانما مصدر كفرهم سماعهم اسامى هائلة كسقراط وبقراط وافلاطون وارسطاطاليس وامثالهم واطناب طوائف

متبعيهم

متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم وحسن اصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية
والالهية واستبدادهم بفرط الذكاء والفطنة واستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع
رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ويعتقدون
انها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم تجملوا
باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم وانخراطا في سلكهم وترفعا عن مساعدة الجماهير والدهماء
واستنكافا من القناعة باديان الآباء ظنا بان اظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في
تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن ان الانتقال الى تقليد عن تقليد خرق وخبال فاية رتبة في عالم الله
أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع الى قبول الباطل دون ان يقبله خبرا وتحقيقا
والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة فليس في سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوي
الضلالات فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء والعمى اقرب الى السلامة من بصيرة حولاء فلما
رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الاغبياء ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة
القدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته
التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الاذكياء اعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء
من فنون العقائد والآراء هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين لهؤلاء الملحدة تقليدا اتفاق كل
مرموق من الاوائل والاواخر على الايمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل
خارجة عن هذين القطبين اللذين لاجلهما بعث الانبياء المؤيدون بالمعجزات وانه لم يذهب الى
انكارهما الا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا
يعبأ بهم فيما بين النظار ولا يعدون الا في زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاغبياء والاغمار ليكف
عن غلوائه من يظن ان التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأيه ويشعر بفطنته وذكائه اذ يتحقق
ان هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قذفوا به من جحد الشرائع وانهم
مؤمنون بالله ومصدقون برسله ولكنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها
فضلوا واضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والاباطيل
ونبين ان ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق
ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب **مقدمة** ليعلم ان الخوض
في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم
متباعدة متدابرة **فلنقتصر** على اظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق و
المعلم الاول فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم وحذف الحشو من آرائهم وانتقى ما هو الاقرب
الى اصول اهوائهم وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على استاذه الملقب عندهم بافلاطون
الالهي ثم اعتذر عن مخالفته استاذه بان قال افلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق اصدق منه
وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا تثبت ولا ايقان لمذهبهم عندهم وانهم يحكمون بظن

بازبینی شد

وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية و
المنطقية ويستدرجون به ضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقية عن
التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ثم المترجمون لكلام
ارسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتاويل حتى اثار ذلك ايضا
نزاعا بينهم واقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الفارابي ابو نصر وابن سينا فلنقتصر
على ابطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذاهب رؤسائهم في الضلال فان ما هجراه واستنكفاه من
المتابعة فيه لا يتمارى في اختلاله ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله فليعلم انا مقتصرون على رد مذاهبهم
بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب **مقدمة ثانية** ليعلم ان الخلاف
بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة اقسام **قسم** يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم
تعالى عن قولهم جوهرا مع تفسيرهم الجوهر بانه الموجود لا في موضوع اي القايم بنفسه الذي لا يحتاج
الى مقوم يقومه ذاته ولم يريدوا بالجوهر المتحيز على ما اراده خصومهم ولسنا نخوض في ابطال هذا لان معنى
القايم بالنفس اذا صار متفقا عليه رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث
عن اللغة واكثرهم لا يسمونه جوهرا وان سوغت اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه في الشرع الى
المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامي واباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك تقول
هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي ان يلتبس عليك حقائق
الامور بالعادات والمراسم فقد عرفت انه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معناه على المسمى به فهو كالبحث
عن جواز فعل من الافعال **القسم الثاني** ما لا يصدم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين وليس من
ضرورة تصديق الانبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن
انمحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض
كرة والسماء محيط بها من الجوانب فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان
كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة
واحدة وهذا الفن ايضا لسنا نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا
من الدين فقد جنى على الدين وضعف امره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية
لا تبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق ادلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما و
مدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يستريب في الشرع
وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهو كما قيل عدو عاقل خير
من صديق جاهل **فان قيل** فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر لآيتان من
آيات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله تعالى والصلاة
فكيف يلايم هذا ما قالوه **قلنا** وليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نفي وقوع الكسوف
لموت احد ولحياته والامر بالصلوة عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع

من اين

من اين يعلمه ان يامر عند الكسوف بها استحبابا **فان قيل** فقد روي انه قال في اخر الحديث ولكن
الله اذا تجلى لشيء خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلي **قلنا** هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب
تكذيب ناقلها وانما المروي ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تاويله اهون من مكابرة امور قطعية
فكم من ظواهر اولت بالادلة القطعية التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد واعظم ما يفرح به الملحدة
ان يصرح ناصر الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه
امثال ذلك وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا او قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة او
بسيطا او مثمنا او مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه او اقل او اكثر
فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان فالمقصود كونها
من فعل الله فقط كيفما كانت **القسم الثالث** ما يتعلق النزاع فيه باصل من اصول الدين كالقول
في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابدان وقد انكروا جميع ذلك فهذا الفن و
نظائره هو الذي ينبغي ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه **مقدمة ثالثة** ليعلم ان المقصود
تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن ان مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم
فلذلك انا لا ادخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت فابطل عليهم ما
اعتقدوه مقطوعا به بالزامات مختلفة فالزمهم تارة مذهب المعتزلة واخرى مذهب الكرامية وطورا
مذهب الواقفية ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق البا واحدا عليهم
فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند
الشدائد تذهب الاحقاد **مقدمة رابعة** من عظائم حيل هؤلاء في الاستدراج اذا اورد عليهم
اشكال في معرض الحجاج قولهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي اعصى العلوم على
الافهام الذكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضيات والمنطقيات
فمن يقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لا شك في ان علومهم مشتملة
على حله وانما يعسر علي دركه لاني لم احكم المنطقيات ولم احصل الرياضيات **فنقول** اما الرياضيات
التي هي نظر في الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهيات وقول القائل ان الالهيات يحتاج
اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب والحساب يحتاج الى الطب
واما الهندسيات التي هي نظر في الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها الى المركز كروي
الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان مقدار حركاتها فلنسلم لهم
جميع ذلك جدلا او اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يقدح ذلك في شيء من
النظر الالهي وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع بناء عالم مريد قادر حي
يفتقر الى ان يعرف ان البيت مسدس او مثمن وان يعرف عدد جذوعه وعدد لبناته وهو هذيان
لا يخفى فساده وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون
هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل نعم قولهم

ان المنطقيات لابد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذى نسميه فى فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته الى المنطق تهويلا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكايس والمستضعف اسم المنطق ظن انه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة فى الاضلال نرى ان نفرد القول فى مدارك العقول فى غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نوردها بعبارات المنطقيين ونصبها فى قوالبهم ونقتفى آثارهم لفظا لفظا وتناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم اعنى بعباراتهم فى المنطق ونوضح ان ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع فى ايساغوجى وقاطيغورياس التى هى من اجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه فى علومهم الالهية ولكنا نرى ان نفرد مدارك العقول فى غير هذا الكتاب فانه كالآلة لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا ليرجع اليه لكن رب ناظر يستغنى عنه فى الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم الفاظنا فى آحاد المسائل فى الرد عليهم فينبغى ان يبتدئ اولا بحفظ الكتاب الذى سميناه معيار العلم الذى هو الملقب بالمنطق عندهم **ولنذكر الان** بعد المقدمات فهرست المسائل التى اظهرنا تناقض مذهبهم فيها فى هذا الكتاب **وهى** عشرون مسئلة **المسئلة الاولى** فى ابطال مذهبهم فى ازلية العالم **المسئلة الثانية** فى ابطال مذهبهم فى ابدية العالم **الثالثة** فى بيان تلبيسهم فى قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه **الرابعة** فى تعجيزهم عن اثبات الصانع **الخامسة** فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين **السادسة** فى ابطال مذهبهم فى نفى الصفات **السابعة** فى ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل **الثامنة** فى ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية **التاسعة** فى تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم **العاشرة** فى بيان القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم **الحادية عشرة** فى تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره **الثانية عشرة** فى تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته **الثالثة عشرة** فى ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات **الرابعة عشرة** فى ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة **الخامسة عشرة** فى ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء **السادسة عشرة** فى ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم **السابعة عشرة** فى ابطال قولهم باستحالة خرق العادات **الثامنة عشرة** فى تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلى على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض **التاسعة عشرة** فى ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية **العشرون** فى ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية **فهذا** ما اردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية **واما** الرياضيات فلا معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها فانها ترجع الى الحساب والهندسة **واما** المنطقيات فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد فى كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان

شاء الله تعالى **مسئلة** في ابطال قولهم بقدم العالم وتفصيل المذاهب اختلف الفلاسفة في قدم العالم
والذي استقر عليه راي جماهيرهم المتقدمين والمتاخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى
ومعلولا له ومساوقا معه غير متاخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس وان
تقدم الباري تعالى عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان **وحكي** عن افلاطون
انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من اول كلامه وابى ان يكون حدوث العالم معتقدا له **وذهب**
جالينوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه ما يعتقده جالينوس رأيا الى التوقف في هذه المسئلة وانه لا
يدري العالم قديم او محدث وربما دل على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء
هذه المسئلة في نفسها على العقل ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه
بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة اصلا **ايراد ادلتهم** لو ذهبت اصف ما
نقل عنهم في معرض الادلة وما ذكر في الاعتراض عليه لسودت في هذه المسئلة اوراقا ولكن لا خير في
التطويل فلنحذف من ادلتهم ما يجري مجرى التحكم او التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر
حله ولنقتصر على ايراد ماله موقع في النفس مما يجوز ان ينتهض مشككا لفحول النظار فان تشكيك
الضعفاء بادنى خيال ممكن وهذا الفن من الادلة ثلاثة **الاول** قولهم يستحيل صدور حادث
من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود
مرجح بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان يتجدد مرجح او
لم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فمن
محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قايم وبالجملة
فاحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان لا يوجد عنه شيء قط واما ان يوجد على الدوام فاما ان
يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال **وتحقيقه** ان يقال لم لم يحدث العالم قبل حدوثه
لا يمكن ان يحال على عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان ينقلب
القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال
لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ولا يمكن ان يحال على فقد آلة ثم على وجودها بل اقرب ما يتخيل ان يقال
حصل على وجوده لانه صار مريدا لوجوده بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها
في ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثها لا في ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل
حدوثه البين فانما الاشكال في اصل حدوثه وانه من اين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث
قبله احدث الآن لا من جهة الله فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا
صانع له والا فاي فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث
قبل العدم آلة او قدرة او غرضا او طبيعة فلما ان تبدل ذلك بالوجود وحدث عاد الاشكال بعينه
او لعدم الارادة فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية
فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغير امر من القديم من

قدرة او آلة او وقتا وغرضا وطبعا محال وتقدير تغير القديم محال لان ذلك التغير
كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا
اخيل ادلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الالهيات انزل من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدرون ههنا
على فنون من التخييل لا يتمكنون منه في غيرها فلذلك قدمنا هذه المسئلة وقدمنا اقوى ادلتهم
الاعتراض من وجهين احدهما ان يقال بم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة
اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدئ الوجود
من حيث ابتدئ وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد
بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له فان قيل هذا محال بين الاحالة
لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب موجب يستحيل ايضا وجود موجب
قد تم بشرائط ايجابه واركانه واسبابه حاصلة حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم يتاخر عنه الموجب بل وجود
الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتاخره محال حسب استحالة وجود الحادث
الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة
ولم يتجدد مريد ولم يتجدد ارادة ولا تجدد للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تجدد
المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء وامر
من الامور وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد المراد
بقيت هي بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب
والموجب الضروري الذاتي بل في العرفي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل
البينونة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تاخر
المعلول الا ان يعلق الطلاق بمجيء الغد او بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند
دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد والدخول
توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول
وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع
انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يمكنا وضع هذا بشهوتنا ولم نعقله فكيف نعقله في
الايجابات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتاخر عن القصد مع وجود
القصد اليه الا لمانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تاخر المقصود وانما يتصور
ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد
هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا
يتصور تاخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا
بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم عليه بل لا بد من
تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد وفيه قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث

او الفعل

بالقصد والارادة وما شئت فسم لم يتجدد الآن ولم يتجدد قبل ذلك فالآن يتجدد حادث بلا سبب او
تسلسل الى غير نهاية فيرجع حاصل الكلام الى ان وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر منتظر ومع ذلك
تاخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين لا تنقص شيئا منها ثم انقلب
الموجب موجودا بغتة من غير امر تجدد وشرط تحقق وهو محال في نفسه **والجواب** ان يقال
استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء اي شيء كان عرفتموه بضرورة العقل او نظره وعلى لغتكم
في المنطق تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيتم حدا اوسط وهو الطريق
النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة
المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك في انهم لا يكابرون العقول
عنادا مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما
ذكرتموه الا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة
القصود الحادثة واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان **فان قيل** نحن بضرورة العقل
نعلم انه لا يتصور موجب بجميع شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل **قلنا**
وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا
واحدة عالمة بجميع الكليات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته من غير ان يكون العلم زيادة على الذات
ومن غير ان يتعدد العلم مع تعدد المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى
علومنا في غاية الاحالة ولكن تقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة
هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال
قائل اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم
صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين
علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا نتجاوز الزامات هذه المسئلة فنقول بم تنكرون على خصومكم
اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع
ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون
ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس وادوار المشتري نصف سدس ادوار الشمس فانه يدور في اثني
عشرة سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشره
بل لا نهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين الف سنة مرة واحدة كما لا نهاية
للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبما
ذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر او شفع ووتر جميعا او
لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع
فالشفع يصير وترا بواحد فكيف اعوز ما لا نهاية له واحد وان قلتم وترا فالوتر يصير بواحد
شفعا فكيف اعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر

فان قيل انما يوصف بالشفع والوتر المتناهي وما لا يتناهى لا يوصف. قلنا فجملة مركبة
من آحاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر فبما
ذا تنفصلون عن هذا فان قيل محل الغلط في قولكم انه جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة
اما الماضي فقد انقرض واما المستقبل فلم يوجد والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجود
هنا قلنا العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل ان يخرج عنه سواء كان المعدود موجودا
باقيا او فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا ان نعتقد انه لا يخلو عن كونه شفعا او وترا سواء
قدرناها موجودة او معدومة فان انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية على انا نقول لكم لا
يستحيل على اصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهي نفوس آدميين
المفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان
هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في
النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطاطاليس فان قيل فالصحيح رأي افلاطون وهو ان
النفس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت قلنا فهذا
اقبح واشنع واولى بان يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو او غيره
فان كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان
هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل اضافة وان
قلتم انه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم و
كمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل الفا ثم يعود ويصير
واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم في الجداول والانهار ثم يعود الى البحر
فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم
في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم
في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه فان قيل هذا ينقلب عليكم في ان الله تعالى
قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة وسنين لا نهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم
خلق ومدة الترك متناهية او غير متناهية فان قلتم متناهية صار وجود البارى متناهى الاول وان
قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها قلنا المدة والزمان مخلوقان
عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني فان قيل فبم تنكرون
على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر وهو ان الاوقات متساوية في جواز تعلق
الارادة بها فما الذي ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده وليس محالا ان يكون التقدم والتأخر
مرادا بل في البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث البياض بالارادة القديمة و
المحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم تعلقت الارادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذي ميز
احد الممكنين عن الآخر في تعلق الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشيء لا يتميز عن مثله الا

بمخصص

مخصص ولو جاز ذلك جاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود كامكان العدم ويتخصص جانب
الوجود المماثل لجانب العدم في الامكان بغير مخصص وان قلتم ان الارادة خصصت فالسؤال عن
اختصاص الارادة وانها لم اختصت فان قلتم القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه
وسببه لان القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصص القديم بالاتفاق باحد الممكنين فغاية المستبعد
ان يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيئة اخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك
اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا فان قلتم ان هذا السؤال
غير لازم لانه وارد على كل ما يريده وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل هذا السؤال لازم لانه عائد
في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير قلنا انما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد
وفي المكان الذي وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شانها تمييز الشئ عن مثله ولولا ان هذا
شانها لوقع الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد من مخصص
يخصص الشئ عن مثله فقيل للقديم وراء القدرة صفة من شانها تخصيص الشئ عن مثله فقول
القائل لم اختصت الارادة باحد المثلين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالمعلوم على ما هو به
فيقال لان العلم عبارة عن صفة هذا شانها فكذا الارادة عبارة عن صفة هذا شانها وانها تمييز الشئ
عن مثله فان قيل اثبات صفة شانها تمييز الشئ عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلا
معناه انه لا تمييز له وكونه مميزا معناه انه ليس مثلا ولا ينبغي ان يظن ان السوادين في محلين
متماثلان من كل وجه لان هذا في محل وذاك في محل آخر وهذا يوجب التمييز ولا السوادين في
محل واحد متماثلان مطلقا لان هذا فارق ذلك في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا
السوادان مثلان عنينا به في السوادية مضافا اليه على الخصوص لا على الاطلاق والا فلو اتحد
المحل والزمان ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت الاثنينية تحقق ان لفظ الارادة مستعار
من ارادتنا ولا يتصور منا ان نميز بالارادة الشئ عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من
الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه لم يمكن ان ياخذ احدهما بل انما ياخذ ما يراه احسن و
اخف واقرب الى جانب يمينه ان كانت عادته تحريك اليمين او سبب من هذه الاسباب اما خفي واما
جلي والا فلا يتصور تمييز الشئ عن مثله بحال والاعتراض من وجهين الاول ان قولكم ان هذا لا يتصور
عرفتموه ضرورة او نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة
في العلم وعلم الله يفارق علمنا في امور كثيرة فلم تبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة
لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقنا قيل هذا عمل وهمك و
اما ادلة العقل فقد ساقت العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول ان الدليل العقلي ساق الى اثبات
صفة لله تعالى من شانها تمييز الشئ عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فلتسم باسم آخر فلا مشاحة
في الاسماء وانما اطلقناها نحن باذن الشرع والا فالارادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا
غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انا في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور

فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن او القرب او تيسير الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ فانتم بين امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه قط فهو حماقة وفرضه ممكن واما ان التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق ابدا متحيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدا او غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله **الوجه الثاني** في الاعتراض هو انا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقائضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل او في اللزوم بالطبع او بالضرورة لا يختلف **فان قلتم** ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الا على الوجه الذي وجد وان العالم لو كان اصغر او اكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعمتم ان الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما يراد منه فليست متماثلة بل هي مختلفة الا ان القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها وانما تدرك الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار والحكمة في الاوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك السر فيه ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يتميز الشيء عن خلافه لتعلق النظام به واما الاوقات فمتشابهة قطعا بالنسبة الى الامكان والى النظام ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق بعد ما خلق او قبله بلحظة لما تصور النظام فان تماثل الاحوال يعلم بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الاحوال اذ قال قائلون خلقه في الوقت الذي كان الاصلح الخلق فيه لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على اصلكم تخصيصا في موضعين لا يمكن ان يقدر فيهما اختلاف احدهما اختلاف جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب في الحركة عن المنطقة **أما القطب** فبيانه ان السماء كرة متحركة على قطبين كانهما ثابتان وكرة السماء متشابهة الاجزاء فانها بسيطة لا سيما الفلك الاعلى الذي هو التاسع فانه غير مكوكب اصلا وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم الا ويتصور ان تكون هي القطب فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ولم يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان كان في مقدار كبر السماء وشكله حكمة فما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون سائر الاجزاء والنقط وجميع النقط متماثلة وجميع اجزاء الكرة متساوية وهذا لا مخرج عنه **فان قيل** لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت فكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه او ما يفرض اطلاقه عليه من الاسامي وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الارض ومن الافلاك والقطب ثابت بالوضع فلعل ذلك الموضع كان اولى بان يكون ثابت الوضع من غيره **قلنا** ففي هذا تصريح بتفاوت اجزاء الكرة

الاولى

لا بل في الطبيعة وانها ليست متشابهة الاجزاء وهو على خلاف مذهبكم اذ اصل ما استدللتم به على الجزء وكونه
سماء كروي الشكل وانه بسيط الطبيعة متشابه لا تفاوت فيه وابسط الاشكال الكرة فان التربيع والتسديس
وغيرها يتضمن زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون الا بامر زائد على الطبع البسيط ولكنه وان خالف
مذهبكم فليس بمندفع الالزام به فان السؤال في تلك المناسبة قائم اذ سائر الاجزاء هل كان قابلا لتلك
المناسبة ام لا فان قالوا نعم فلم اختصت المناسبة من بين المتشابهات ببعضها وان قالوا لم يكن ذلك
الا في ذلك الموضع وسائر الاجزاء لا تقبلها فنقول سائر الاجزاء من حيث انها جسم قابل للصور متشابهة
بالضرورة وتلك المناسبة لا يستحقها ذلك الموضع لمجرد كونه جسما ولا لمجرد كونه سماء فان هذا المعنى
يشاركه فيه سائر اجزاء السماء فلا بد ان يكون تخصيصه به بتحكم او بصفة من شانها تخصيص الشيء عن
مثله والا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لخصومهم قولهم
ان اجزاء السماء في قبول المعنى الذي لاجله صار ثبوت الوضع اولى به من تبدل الوضع متساوية وهذا
لا مخرج منه الا الزام [illegible] تتحرك الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس
مع تساوي الجهات وتساوي الجهات كتساوي الاوقات من غير فرق فان قيل لو كان الكل يدور
من جهة واحدة لما تباينت اوضاعها ولم تحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس والمقارنة و
سببا ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم قلنا لسنا
نلزم انكار الاختلاف في جهة الحركة بل نقول الفلك الاعلى يتحرك من المشرق الى المغرب والذي تحته بالعكس وكل ما
يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو ان يتحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته في مقابلته
فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متقابلة متساوية فلم تميزت جهة عن
جهة تماثلها فان قالوا الجهات متقابلة متضادة فكيف تتساوى قلنا هذا كقول القائل التقدم و
التاخر في وجود العالم يتضادان فكيف تدعى تشابههما وزعموا انه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى
امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاوضاع و
الاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع
هذا التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات ايضا **الاعتراض الثاني** على اصل
دليلهم ان قالوا استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها
اسباب فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل
ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب الوجود وهو مستند الممكنات واذا
كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذن على اصلهم من
تجويز صدور حادث من قديم فان قيل نحن لا نبعد صدور حادث من قديم اي حادث كان
بل نبعد صدور حادث هو اول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله في ترجح
جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب
فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر منه عند حدوث شيء آخر بسبب استعداد المحل

القابل وحضور الوقت الموافق وما يجرى مجراه قلنا فالسؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية او ينتهى الى قديم يكون اول حادث منه فان قيل المواد القابلة للصور والاعراض والكيفيات ليس شئ منها حادثا والكيفيات الحادثة هى حركة الافلاك اعنى الحركة الدورية وما يتجدد لها من الاوصاف الاضافية لها من التثليث والتسديس والتربيع وهى نسبة بعض اجزاء الفلك والكواكب الى البعض وبعضها نسبة الى الارض كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع والبعد عن الارض بكون الكواكب فى الاوج والقرب بكونها فى الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونها فى الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فموجبها الحركة الدورية واما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض فى تفصيل طويل وبالآخرة ينتهى مبادى اسبابها الى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض او نسبتها الى الارض فيخرج من مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة الى ابداننا ونفوسها قديمة فلا جرم ان الحركة الدورية التى هى موجبها ايضا قديمة ولما تشابهت احوال النفوس لكونها قديمة تشابهت احوال الحركات اى كانت دائرة ابدا فاذن لا يتصور ان يصدر الحادث من قديم الا بواسطة حركة دورية ابدية تشبه القديم من وجه فانه دائم ابدا وتشبه الحادث من وجه فان كل جزء فرض منها كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجزائه واضافاته مبدأ للحوادث ومن حيث انه ابدى متشابه الاحوال صادر عن نفس ازلية فان كان فى العالم حوادث فلا بد من حركة دورية وفى العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة قلنا هذا التطويل لا يغنيكم فان الحركة الدورية التى هى المستند حادثة ام قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مستندا لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر وتسلسل وقولكم انه من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد اى هو ثابت التجدد متجدد الثبوت فنقول اهو مبدأ الحوادث من حيث انه ثابت او من حيث انه متجدد الثبوت فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شئ فى بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد فما سبب تجدده فى نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا غاية تقرير الالزام ولهم فى الخروج من هذا الالزام نوع احتيال سنورده فى بعض المسائل بعد هذه كى لا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شعب الكلام وفنونه على انا سنبين ان الحركة الدورية لا يصلح ان تكون مبدأ الحوادث فان جميع الحوادث مخترعة لله تعالى ابتداء من غير واسطة ونبطل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركتنا دليل ثان لهم فى المسألة زعموا ان القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه فى الوجود الزمانى وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة

الظل

الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها
علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل لحركة الشخص وتحرك الماء لحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص
بحركة الظل وتحركت اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد بتقدم الباري على العالم هذا لزم ان يكونا
حادثين او قديمين واستحال ان يكون احدهما قديما والآخر حادثا وان اريد ان الباري متقدم على الزمان
والعالم لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم
سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول
فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم
الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته
الاعتراض هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم
على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم
ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط
والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله تعالى ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود
ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكت
عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام فان قيل لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود
الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا
ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضي كان الله
ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب احدهما مناب الآخر فلنبحث عما يعود اليه الفرق
ولا شك في انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم
في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ماض فدل على ان تحت لفظ كان
مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان
فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم **قلنا** المفهوم
الاصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة
بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند
ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني الذي هو بعد
الوجود وآية ان هذه نسبة ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله
لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه
شيء محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن ان يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الا على
سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق
ولا بعد ابعد منه كاع الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود
محقق نفر عن قبوله وكما جاز ان يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية

لم يحجنا وبين خطؤه بان يقال الخلاء ليس بمفهوم واما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد
اقطاره فاذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم
في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد
المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان
قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات بعد مكاني وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه
يمنع من تقدير بعد زماني وراءه وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعوي عنه ولا فرق
بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي
تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل
ليس قبله قبل محقق الا خيالي وهمي كما في الفوق وهذا لازم فليتامل فانهم اتفقوا على انه ليس وراء
العالم لا خلاء ولا ملاء **فان قيل** هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو
كري وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوقا من حيث انه يلي راسك والاخر تحتا من حيث
انه يلي رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك فوق بالاضافة الى غيرك
اذا قدرته على الجانب الاخر من كرة الارض واقفا يحاذي اخمص قدمه اخمص قدمك بل الجهة التي
تقدرها فوقك من اجزاء السماء نهارا هي بعينها تحت الارض ليلا وما هو تحت الارض يعود الى فوق
الارض بالدورة واما الاول لوجود العالم لا يتصور ان ينقلب آخرا وهو كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها
غليظ والاخر رقيق واصطلحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الاخر
تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في اجزاء العالم بل هي اسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو
عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف اجزاء العالم
وسطوحه فيه واما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتي لا يتصور ان يتبدل
فيصير آخرا ولا العدم المقدر عند فناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور ان يصير سابقا فطرفا نهاية
وجود العالم احدهما اول والثاني آخر طرفان ذاتيان لا يتصور التبديل فيهما بتبدل الاضافات البتة
بخلاف الفوق والتحت فاذا امكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم ان تقولوا ليس
لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل
والبعد **قلنا** لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج
ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء او خلاء فسيقولون ليس وراء
العالم لا خلاء ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له وكذلك
اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عني به انه هل لوجود العالم بداية اي طرف منه ابتداء
فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تاويل انه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي وان عنيتم بقبل
شيئا آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا اعني بخارج العالم شيء سوى السطح قيل لا خارج للعالم فان قلتم
لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له فيقال ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له **فان قلتم**

غاية سطحه الذي هو منقطعه لا غير قلنا قبل بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير يعني انه
الله وجود ولا عالم معه وهذا القدر ايضا لا يوجب اثبات شئ آخر والذي يدل على ان هذا عمل الوهم
انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ونحن
وان اعتقدنا حدوثه ربما اذعن وهمنا لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم
على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديرا او فرضا وهذا مما
لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقد كل واحد يعجز عن
تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذا
لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا
مفتتحا ليس قبله شئ وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم لما لم يألف جسما متناهيا
الا ويجنبه جسم آخر او هواء تخيله خلاء لم يتمكن من ذلك في الغائب وكذلك لم يألف الوهم حادثا
الا بعد شئ آخر فعجز عن تقدير حادث ليس له قبل هو شئ موجود وقد انقضى فهذا هو
سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة **صيغة ثانية** لهم في الزام قدم الزمان
قالوا لا شك عندكم ان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة ومائة سنة و
الف سنة وما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شئ قبل
وجود العالم ممتد مقدر بعضه امد واطول من البعض **فان قلتم** لا يمكن اطلاق لفظ السنين
الا بعد حدوث الفلك ودوره فلنترك لفظ السنين ولنورد صيغة اخرى فنقول اذا قدرنا
ان العالم من اول وجوده قد دار فلكه الى الآن الف دورة مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على ان
يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة دورة **فان قلتم** لا فكأنه انقلب
القديم من العجز الى القدرة او العالم من الاستحالة الى الامكان **وان قلتم** نعم ولا بد منه فهل يقدر
على ان يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائتي دورة فلا بد من نعم **فنقول** هذا
العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو الاسبق هل امكن خلقه مع العالم
الذي سميناه ثانيا وكان ينتهي الينا بالف ومائتي دورة والآخر بالف ومائة دورة وهما متساويان
في مسافة الحركة وسرعتها **فان قلتم** نعم فهو محال اذ يستحيل ان يتساوى حركتان في السرعة
والبطء ثم تنتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة **وان قلتم** ان العالم الثالث الذي ينتهي
بالف ومائتي دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي الينا بالف ومائة دورة بل لا بد
وان يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول وسميناه الاول
لانه اقرب الى وهمنا اذ ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان
آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدر المكمم الذي بعضه اطول من البعض
بمقدار معلوم لا حقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري
تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العدم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة

فتستدعي الكمية وليس قبل الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة فاذن قبل العالم عندكم شيء
ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان **الاعتراض** هو ان كل هذا من عمل الوهم و
اقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله ان يخلق الفلك الاعلى
في سمكه اكبر مما خلقه بذراع **فان قالوا** لا فهو تعجيز **وان قالوا** نعم فبذراعين وثلاثة
اذرع وكذلك يرتقي الى غير نهاية **ونقول** في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية
اذ الاكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الاكبر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كمية
وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على
ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من
الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين اكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع
فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا **وجوابنا** في تخييل الوهم تقدير
الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود
العالم ولا فرق **فان قيل** نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم اكبر مما هو
عليه او اصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة اوجه **احدها** ان
هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع
بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع
المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد **الثاني** انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر
منه ولا اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله
الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم **الثالث** هو ان هذا
الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق
الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان **فان قلتم** فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز قلنا
لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز فان
قلتم انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا في حال كان الشيء
اذا اخذ مع احد الضدين امتنع اتصافه بالاخر واذا اخذ لا معه امكن اتصافه بالاخر فان قلتم
الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا واكبر منه او اصغر بمقدار
ظفر ممتنعا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة **والتحقيق** في الجواب ان ما
ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراد
وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم بتلبيسه شيئا آخر **دليل ثالث**
لهم على قدم العالم تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون
ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال
من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على

وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فان كان ممكنا وجوده
ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا والا فان كان محالا وجوده ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان
بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح
قولنا ان الامكان له اول واذا صح ان له اولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم
ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا عليه **الاعتراض** بان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما
من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان
بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا
آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق
لا نهاية له غير ممكن فكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا
تتعين مقاديره في الكبر والصغر فكذلك الممكن الحدوث ومبادي الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر
واصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غيره **دليل رابع** لهم وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي
فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور
والاعراض والكيفيات على المواد وبيانه ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود
او ممتنع الوجود او واجب الوجود ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع في ذاته لا يوجد قط ومحال
ان يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب لذاته لا يعدم قط فدل على انه ممكن الوجود بذاته
فاذن امكان الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه فلا بد
له من محل يضاف اليه ولا محل الا المادة فيضاف اليها كما نقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة
او السواد والبياض او الحركة اي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات
فيكون الامكان وصفا للمادة والمادة لا تكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان[٢] (امكان وجودها سابقا على وجودها ولكان)
الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شيء مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن ان يقال ان
معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا وكون القديم قادرا عليه لانا لا نعرف كون الشيء مقدورا
الا بكونه ممكنا فنقول هو مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن وان كان قولنا هو ممكن
يرجع الى انه مقدور فكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور وهو تعريف للشيء بنفسه فدل
ان كونه ممكنا قضية اخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهو كونه مقدورا ويستحيل
ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعي معلوما والامكان المعلوم غير العلم
لا محالة ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا المادة وكل حادث فقد سبقه
مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال **الاعتراض** ان يقال الامكان الذي ذكروه يرجع الى قضاء
العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا وان امتنع سميناه مستحيلا
وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل
وصفا له بدليل ثلاثة امور **احدها** ان الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه

يقال انه امكانه لا يستدعي الامتناع شيئاً موجوداً يقال انه امتناعه وبين الممتنع وجوده في ذاته ولا ذات
يطرء عليها المحال حتى يضاف اليه الامتناع الى المادة **والثاني** ان السواد والبياض يقضي العقل فيهما
قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافاً الى الجسم الذي يطرآن عليه حتى يقال
معناه ان هذا الجسم يمكن ان يسود وان يبيض فاذاً ليس البياض في نفسه ممكناً ولا له نعت الامكان
وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته اهو ممكن او واجب او
ممتنع ولا بد من القول بانه ممكن فدل ان العقل في القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة
يضيف اليها الامكان **والثالث** ان نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم
ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل
حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل
فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم هذا الاشكال **فان قيل** رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا
معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه و
يتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم
والعلم والمعلوم أمران اثنان أحدهما تابع والآخر متبوع ولو قدرنا اعراض العقلاء عن تقدير
الامكان وغفلتهم عنه لكنا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات في انفسها ولكن العقول غفلت عنها
ولو عدمت العقول والعقلاء لبقي الامكان لا محالة واما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع
ايضاً وصف اضافي يستدعي موجوداً يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين فاذا كان المحل
ابيض كان ممتنعاً عليه ان يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة
فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفاً اضافياً قائماً بموضوع مضافاً اليه واما الاول
فلا يخفى انه مضاف الى الوجود الواجب واما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكناً فغلط فانه
ان اخذ مجرداً دون محل يحله كان ممتنعاً لا ممكناً وانما يصير ممكناً اذا قدر هيئة في الجسم فالجسم
مهيأ لتبدل الهيئة والتبدل ممكن على الجسم والا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بامكان
واما الثالث وهي النفس فهي قديمة عند فريق ولكن يمكن لها التعلق بالابدان فلم يلزم على هذا
ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد اعتقد فريق منهم انها منطبعة في المادة تابعة للمزاج على ما دل عليه
كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب من
سلم انها حادثة وليست منطبعة فمعناه ان المادة ممكن لها ان تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان
السابق على الحدوث مضافاً الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلها علاقة معها اذ هي المدبرة و
المستعملة لها فيكون الامكان راجعاً اليها بهذا الطريق **والجواب** ان رد الامكان والوجوب
والامتناع الى قضايا عقلية صحيح وما ذكروه من ان معنى قضاء العقل علمه والعلم يستدعي معلوماً
فنقول له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية فانها ثابتة في العقل عندهم وهي
علوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات

موجودة في الاذهان لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة
ولكنها سبب لان ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية فاذن اللونية قضية مفردة في العقل
سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الالوان
ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الاذهان لا في الاعيان
فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه واما قولهم لو قدر عدم العقلاء وغفلتهم ما كان
الامكان ينعدم فنقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهي الاجناس والانواع تنعدم
فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية في العقول فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان
زعموا انها تكون باقية في علم الله فكذا القول في الامكان فالالزام واقع والمقصود اظهار تناقض
كلامهم **واما** العذر عن الامتناع فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ يمتنع عليه ضده فليس
كل محال كذلك فان وجود شريك لله محال وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى
استحالة الشريك ان انفراد الله تعالى بذاته وبوحدته واجب والانفراد مضاف اليه فنقول ليس
بواجب فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظير واجب ونقيض
الواجب ممتنع وهو اضافة اليه **قلنا** نعني ان انفراد الله تعالى عنها ليس
كانفراده عن النظير فان انفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فنتكلف
الامكان اليه بهذه الحيلة كما تكلفوا في رد الامتناع الى الوجوب ثم اضافة
الانفراد اليه بنعت الوجوب **واما** العذر عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردا فهو
حق ان عنى بذلك في الوجود وان عنى به انه لا يعقل فليس كذلك فان العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه
بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذوات مفردة وامكان سابق على الحدوث
وليس ثم ما يضاف اليها **وقولهم** ان المادة يمكن ان تدبرها النفس فهذه اضافة بعيدة فان
اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى امكان الحادثات ان القادر عليها يمكن في حقه ان يحدثها فتكون اضافة
الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه كما انه اضافة الى البدن المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة
الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذ لم يكن انطباع في الموضعين **فان قيل** قد عولتم في جميع الاعتراضات
على مقابلة الاشكالات ولم تحلوا ما اوردوه من الاشكال **قلنا** المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة
وينحل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكدير مذهبهم
والتغبير في وجوه ادلتهم بما نبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن
مقصود الكتاب ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة
القدم **واما** اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان
شاء الله ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم والله
اعلم **مسألة** في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة **ليعلم** ان هذه المسألة فرع
الاولى فان العالم عندهم كما انه ازلي لا بداية لوجوده فهو ابدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده

وفناؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضاً كذلك وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية و
الاعتراض كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون اذ لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وعليه
بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلكهم الاول ومسلكهم الثاني ان العالم اذا
عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد ففيه اثبات الزمان ومسلكهم الثالث ان امكان الوجود لا
ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانا نحيل ان
يكون ازليا ولا نحيل ان يكون ابديا لو ابقاه الله تعالى ابدا اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر
ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له اول ولم يوجب ان يكون للعالم لا محالة آخر الا ابو الهذيل
العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل
قط لا يدخل في الوجود والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساوقا واذا تبين انا لا
نبعد بقاء العالم ابدا من حيث العقل بل نجوز ابقاءه وافناءه وانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع
فلا يتعلق النظر فيه بالعقول **واما** مسلكهم الرابع فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان
وجوده اذ الممكن لا ينقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل
منعدم فيفتقر الى مادة تنعدم عنها فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة
فيها **والجواب** عن الكل ما سبق وانما افردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين **الاول**
ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة و
الارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل الا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه الآماد
الطوال دل على انها لا تفسد **الاعتراض** من وجوه **الاول** ان شكل هذا الدليل ان يقال ان
كانت الشمس تفسد فلا بد وان يلحقها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم
الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم يضف اليه شرط آخر وهو قوله ان
كانت تفسد فلا بد وان تذبل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط وهو ان نقول ان كانت
تفسد فسادا ذبوليا فلا بد وان تذبل في طول المدة او يبين انه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم
التالي للمقدم ولا يسلم له انه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول احد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد
الشيء بغتة وهو على حال كماله **الثاني** هو انه لو سلم له هذا وانه لا فساد الا بالذبول فمن اين عرف
انه لا يعتريها الذبول واما التفاته الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب والشمس
التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا يتبين
للحس فلعلها في الذبول والى الآن قد نقص مقدار جبال او اكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك
لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب مركبان من العناصر
عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص
من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس
فدل ان دليله في غاية الفساد وقد اعرضنا عن ايراد ادلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقلاء

[illegible] الواحد ليكون عبرة وشاهدا لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة التي تحتاج الى تكلف في حل شبهتها كما سبق **الدليل الثاني** لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا العالم لا تنعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدم لها وما لم يكن منعدما ثم انعدم فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون ارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير او يؤدي الى ان يكون القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ويزيد ههنا اشكال آخر اقوى من ذلك وهو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وان لم يتغير هو في نفسه فلا بد وان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن اذ فعل والآن ايضا لا فعل له فاذن لم يفعل شيئا والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا واذا اعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن فما ذلك الفعل اهو وجود العالم وهو محال اذ انقطع الوجود او فعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا فان اقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس بموجود حتى يقال هو الذي فعله الفاعل واوجده الموجد ولاشكال هذا افترق المتكلمون في التفصي عن هذا اربع فرق وكل فرقة اقتحمت محالا **اما المعتزلة** فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهو الفناء يخلقه لا في محل فينعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر فيتسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه **احدها** ان الفناء ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقي المحلول فيجتمعان ولو في لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضده فلم يفنه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن اين يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة اخرى وهو ان الله تعالى لا يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء يعدم جواهر العالم كلها لانها اذا لم تكن في محل كان نسبتها الى الكل على وتيرة واحدة **الفرقة الثانية الكرامية** حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته فيصير الموجود به موجودا وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم هو خروج عن المعقول اذ لا يعقل من الايجاد الا وجود منسوب الى ارادة وقدرة فاثبات شيء آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام **الفرقة الثالثة الاشعرية** اذ قالوا اما الاعراض فانها تفنى بانفسها ولا يتصور بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لما تصور فناؤها بهذا المعنى واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدمت لعدم المبقي وهو ايضا فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض كذلك وانه متجدد الوجود والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل ان الجسم متجدد الوجود في كل حالة والعقل القاضي بان الشعر الذي

على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالامس لا مثله ويعني به البقاء في سواد الشعر ثم يقيم
اشكالا اخر وهو ان الباقي اذا بقي ببقاء فيلزم ان تبقى صفات الله ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا
فيحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية **الفرقة الرابعة** طائفة اخرى من الاشعرية اذ قالوا
ان الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر فانها تفنى بان لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا
اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرقتي
الاشعرية مالوا الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلا
واذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا لو قيل بان العالم حادث ثم
مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه وبالجملة
عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا واذا
قيل لهم مهما اوقد النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخارا ثم هواء والمادة
الاولى وهي الهيولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلعت الهيولى صورة
المائية ولبست صورة الهوائية واذا اصاب الهواء برد اكثف وانقلب ماء لا ان مادة تجددت بل المواد
مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها **والجواب** ان ما ذكرتموه من الاقسام
ان امكن ان نذب عن كل واحد ونبين ان ابطاله على اصلكم لا يستقيم لاشتمال اصولكم على امور
من جنسه ولكنا لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول بم تنكرون على من يقول الايجاد والاعدام
بارادة القادر فاذا اراد الله تعالى اوجد واذا اراد اعدم وهو معنى كونه قادرا على الكمال وهو
في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل واما قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه
فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو
الصادر عنه **فان قلتم** انه ليس بشيء فكيف صدر منه **قلنا** وهو ليس بشيء فكيف وقع وليس
معنى صدوره منه الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا تعقل اضافته الى القدرة
وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم اصلا على الاعراض والصور ويقول العدم ليس بشيء فكيف
يطرا وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا نشك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض فالموصوف
بالطريان معقول وقوعه سمي شيئا او لم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر ايضا
معقول **فان قيل** هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له
ما الذي طرا وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود وانما معنى انعدام الاعراض طريان اضدادها التي
هي موجودات لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء لان الذي ليس بشيء كيف يوصف بالطريان
فاذا ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطارئ عدم السواد
هذا فاسد من وجهين **احدهما** ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد ام لا فان قالوا
لا فقد كابروا المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن غير المتضمن او غيره فان قالوا عينه كان
متناقضا اذ الشيء لا يتضمن نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا

فيعرف انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا للمنفعة بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول هو عدم السواد قديم او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا وبعده اذا قيل انه معدوم كان صدقا فهو ليس بحالة فهذا الطاري معقول فيجوز ان يكون منسوبا الى القدرة القادر **الوجه الثاني** ان من الاعراض ما لا ينعدم عندكم الا بضده فان الحركة لا تنعدم الا بالسكون وانما التقابل بينهما او بين السكون والحركة تقابل الملكة والعدم اي تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا اعدمت الحركة لم يكن سكون هو ضد بل هو عدم محض و كذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال كانطباع اشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع الى استفتاح وجود من غير زوال ضد واذا عدمت فمعناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ فعقل وقوع العدم الطاري وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا انه مهما تصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدما او وجودا

مسئلة في بيان تلبيسهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة **وقد** اتفقت الفلاسفة سوى الدهرية على ان للعالم صانعا وان الله تعالى هو صانع العالم وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبيس على اصلهم بل لا يتصور على مساق اصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى من ثلاثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا عالما بما يريد حتى يكون فاعلا لما يريده والله تعالى ليس مريدا بل لا صفة له اصلا وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا **والثاني** ان العالم قديم والفعل هو الحادث **والثالث** ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر منه عندهم الا الواحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه **ولنحقق** وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة مع خيالهم في دفعه **اما الاول** فنقول الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله تعالى دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شيء بل من قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو ان الفاعل سبب على الجملة و السراج سبب للضوء والشمس سبب النور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا بمجرد كونه سببا بل بكونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار حتى لو قال القائل الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجماد ليس بفاعل وانما الفعل للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن قوله كاذبا وللحجر فعل عندهم وهو الهوي بالثقل والميل الى المركز كما ان للنار فعلا وهو

التسخين وللحائط فعلاً وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه وهذا محال فان قيل كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانا نسمي ذلك الشيء مفعولا ونسمي سببه فاعلا ولا نبالي كان السبب فاعلا بالطبع او بالارادة كما انكم لا تبالون انه كان فاعلا بآلة او بغير آلة بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بآلة والى ما يقع بغير آلة فكذلك هو جنس وينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل انا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضدا لقولنا بالاختيار ولا دفعا ونقضا له بل كان بيانا لنوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغير آلة لم يكن نقضا بل كان تنويعا وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان انسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل بآلة ولو كان قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل وما فعل **قلنا** هذه التسمية فاسدة فلا يجوز ان يسمى كل سبب باي وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي الجماد فاعلا فبالاستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز اذ يقال الحجر يهوي لانه يريد المركز ويطلبه والطلب والارادة حقيقة لا تتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا تتصور الا من الحيوان **واما** قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة غير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة **واما** قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس بنقض للاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكن لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب سمي فعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تكرير على التحقيق كقوله اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازيا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الراس واليد حتى يقال قال براسه اي نعم لم يستقبح ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفي احتمال المجاز فهذا مزلة القدم فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الاغبياء **فان قيل** تسمية الفاعل فاعلا انما تعرف من اللغة والا فقد ظهر في العقل ان ما يكون سببا للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا والى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة ام لا ولا سبيل الى انكاره اذ العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسقمونيا تسهل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع **وان قلتم** ان كل ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند **والجواب** ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة **والدليل** عليه انا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على

امرين احدهما ارادي والآخر غير ارادي اضاف العقل الفعل الى الارادي وكذا اللغة فان من القى انسانا في
نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل
على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون احدهما اصلا وكون الاخر مستعارا منه فلم يقبح
ان يقال النار قتلته عرفا ولغة وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقي لم يتعاط الا الجمع بينه
وبين النار ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالارادة وتاثير النار بغير ارادة سمي قاتلا ولم تسم النار قاتلا
الا بنوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريدا عندهم و
لا مختارا للفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا الا مجازا **فان قيل** نعني بكون الله تعالى فاعلا انه سبب لوجود
كل موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود الباري لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم الباري
لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا فان كان الخصم يابى ان
يسمي هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامي بعد ظهور المعنى **قلنا** غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى
فعلا وصنعا وانما المعني بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة معنى الفعل
ونطقتم بلفظه تجملا بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ الفارغة عن المعاني فصرحوا
بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقدكم مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا بان الله صانع
العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتموها ونفيتم حقيقتها والمقصود من هذه المسئلة
الكشف عن هذا التلبيس فقط الوجه الثاني في ابطال كون العالم فعلا لله على اصلهم لشرط في الفعل
وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشي
من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور في القديم اذ الموجود لا يمكن ايجاده فاذن شرط
الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى **فان قيل** معنى الحادث
الوجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا احدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او
العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تاثير للفاعل في العدم و
باطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل
البتة فبقي انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لا نسبة اليه الا
الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب
اليه افعل وادوم تاثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال بقي ان يقال انه متعلق به من حيث انه
حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه وجود بعد عدم والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم
وصفا للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم قيل
كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع فان صدور هذا الوجود لا يتصور منه الا وهو من
فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فاشتراطه في كونه فعلا
اشتراط ما لا تاثير للفاعل فيه بحال واما قولكم ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستانف
له وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجدا فقد بينا انه

يكون موجدا الا في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما ولا يكون موجودا الا اذا كان الفاعل موجدا
ولا يكون موجدا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والايجاد مقارن لكون الفاعل موجدا وكون
المفعول موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذن لا ايجاد الا
لموجود ان كان المراد بالايجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجدا والمفعول موجدا **قالوا**
ولهذا قضينا بان العالم فعل الله تعالى ازلا وابدا وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل
الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان الباري لو قدر عدمه
لبقي العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع الباني فانه ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباني بل هو
باليبوسة الممسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث
بفعل الفاعل فيه **والجواب** ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق
ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني الحال لحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق
به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفي عنه معنى الحدوث لم يعقل
كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا
بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني
كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح لان يكون فعلا للفاعل
وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته
وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من اثر الفاعل ولكن لا يعقل فعلا الا من موجود فكان وجود الفاعل
وارادته وعلمه شرطا ليكون فاعلا وان لم يكن من اثر الفاعل **فان قيل** ان اعترفتم بجواز كون
الفعل مع الفاعل غير متاخر عنه فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا وقديما ان كان قديما
وان شرطتم ان يتاخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك
الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لكانت اليد مع الماء قبل تنحيه في حيز واحد ولو
تحرك قبله لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعل من جهته فان فرضنا اليد قديمة
في الماء متحركة كانت حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ولا يمتنع ذلك
بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله تعالى **قلنا** لا نحيل ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل
حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن عدم فجاز ان يكون فعلا ثم سواء كان متاخرا عن ذات الفاعل او
مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم فانه ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له
واما المعلول مع العلة فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم القديم علة
لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا
مجازا بل ما يسمى فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم
الوجود فعلا لغيره كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديمة
دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا تلبيس لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو

الاصبع

الاصبع وهو المريد ولو قدر قديماً لكانت حركة الاصبع فعلاً له من حيث ان كل جزء من الحركة فحادث
عن عدم فبهذا الاعتبار كان فعلاً واما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى اي
وجه كان فكونه فعلاً من حيث انه حادث لا انه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث **فان قيل**
فاذا اعترفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور
الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلاً الا كونه معلولاً دائم النسبة الى الله تعالى فان لم تسموا
هذا فعلاً فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني **قلنا** ولا غرض من هذه المسئلة الا بيان انكم
تتجملون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً ولا العالم فعله تحقيقاً وان
اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له وقد ظهر هذا الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى
على اصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد
والمبدأ الاول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلاً لله بموجب
اصلهم **فان قيل** العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد
هو اول المخلوقات وهو عقل مجرد اي جوهر قائم بنفسه لا متحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر
عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه ثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط
فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا نفعل بقوة الشهوة خلاف
ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المواد كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود
وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالنجار الواحد ينشر
بالمنشار وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلاً
واحداً ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيتكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ ليس في ذاته
اختلاف واثنينية وكثرة كما سيأتي في ادلة التوحيد ولا ثم اختلاف مواد فان الكلام في المعلول
الاول والذي هو المادة الاولى مثلاً ولا ثم اختلاف آلة اذ لا موجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث
الآلة الاولى فلم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق **قلنا**
فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركباً من افراد بل تكون الموجودات كلها آحاداً وكل
واحد معلول لواحد آخر فوقه وعلة لآخر تحته الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما ينتهي في جهة
التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار
باجتماعهما شيئاً واحداً والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجود احدهما من الآخر بل وجودهما
جميعاً بعلة اخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم
بالنفس بل كلاهما صادر من علة سواهما وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل
قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد او من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان يلتقي
بالضرورة مركب ببسيط فان المبدأ بسيط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالتقاء
وحيث يقع التقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد **فان قيل** اذا عرف مذهبنا

[illegible] المحل فان الموجودات تنقسم الى ما هو في محل كالاعراض والصور والى ما ليست في
محل وهذا ينقسم الى ما هي محال لغيرها والى ما ليست بمحال فالموجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها
وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ونسميها نفوسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسميها
عقولا مجردة اما الموجودات التي تحل في المحال كالاعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي الى
مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول
القائمة بانفسها لا في محال وهي ثلاثة اجسام وهي اخسها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام
لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي اوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا
من التعلق وهو التاثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في
الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماويات والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والسماويات
التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره وهو ان المبدأ الاول فاض من
وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف
مبدأه وقد سميناه العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي يسمى ملكا او عقلا او ما اريد ويلزم عن وجوده
ثلاثة امور عقل ونفس الفلك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزم من العقل
الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل
وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل
الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير هو الذي يسمى العقل الفعال ولزم
حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد
تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم
ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فما ثبت للواحد لا يلزم
للآخر فخرج منه ان العقول بعد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادي الشريفة
بعد الاول تسعة عشر وحصل منه ان تحت كل عقل من العقول الاول ثلاثة اشياء عقل ونفس فلك
اي جرمه فلا بد وان يكون في مبدئه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الا من وجه
واحد وهو انه يعقل مبدأه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوده بغيره
لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي ان ينسب الى الاشرف
من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبدأه ويصدر منه نفس الفلك من حيث
انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث
من اين حصل في المعلول الاول ومبدأه واحد فنقول لم يصدر من المبدأ الاول الا واحد وهو
ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولزمه ضرورة لا من جهة المبدأ ان عقل المبدأ وهو في ذاته ممكن
الوجود وليس له الامكان من المبدأ الاول بل هو لذاته ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحد
واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدأ امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه كثرة

ويصير

ويسمون ذلك مبدأ لوجود الكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقى المركب بالبسيط اذ لا بد من الالتقاء
ولا يكون الا كذلك فهو الذى يجب الحكم به فهذا هو القول فى تفهيم مذاهبهم **قلنا** ما ذكرتموه تحكمات
وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه
او لو اورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل انها ترهات لا تفيد غلبات الظنون
ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولكنا نورد وجوها معدودة **الاول** هو انا نقول ادعيتم
ان احد معانى الكثرة فى المعلول الاول انه ممكن الوجود فنقول كونه ممكن الوجود عين وجوده ام
غيره فان كان عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم فى المبدأ الاول كثرة لانه موجود وهو
مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود غير نفس الوجود فليجز صدور المختلفات منه لهذه
الكثرة **فان قيل** لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم
يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو غيره **قلنا** فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف
وجوده ولا يعرف وجوبه الا بعد دليل آخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى
واجب والى ممكن فان كان فصل احد القسمين زائدا على العام فكذا الفصل الثانى ولا فرق فان قيل
امكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ما له من ذاته وما له من غيره واحدا قلنا و
كيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن ان ينفى وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد
الحق من كل وجه هو الذى لا يتسع للنفى والاثبات اذ لا يمكن ان يقال موجود وليس بموجود
او واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن ان
يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك فى الاول ان
صح ما ذكروه من ان امكان الوجود غير الوجود الممكن **الاعتراض الثانى** هو ان نقول عقله
مبدأه عين وجوده وعين عقله نفسه ام غيره فان كان عينه فلا كثرة فى ذاته الا فى العبارة عن
ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة فى الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله
ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدأ لغيره فان العقل يطابق المعقول فيكون راجعا
الى ذاته قلنا والمعلول عقله لذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعاقل
والمعقول منه ايضا واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلة فانه كذلك و
العقل مطابق للمعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرة فهى موجودة
فى الاول فلتصدر منه المختلفات ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية
تزول بهذا النوع من الكثرة فان قيل الاول لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل
والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره فالجواب من وجهين احدهما ان هذا المذهب لشناعته
هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا ان الاول يعلم نفسه مبدأ لما يفيض منه ويعقل
الموجودات كلها بانواعها عقلا كليا لا جزئيا اذ استقبحوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه
الا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله عقل يفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك

ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه فيكون المعلول اشرف من العلة من حيث ان العلة ما
فاض منها الا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة امور والاول ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه ونفس
المبدأ ونفس المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود
يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه اشرف منه اذ كان هو لا يعقل الا نفسه فقد انتهى بهم
التعمق في التعظيم الى ان ابطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري
في العالم الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين عن
طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم الظانين بالله ظن
السوء المعتقدين ان امور الربوبية يستولي على كنهها القوى البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان
فيها مندوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى
ما لو حكي في منام لتعجب منه والجواب الثاني هو ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الا نفسه انما حاذر
من لزوم الكثرة اذ لو قال به للزمه ان يقال عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لازم في المعلول الاول
فينبغي ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل الاول او غيره لكان ذلك غير ذاته ولافتقر الى علة غير علة ذاته
ولا علة الا علة ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه
فان قيل لما وجد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول **قلنا** لزمه ذلك بعلة او بغير علة فان
كان بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو
ذات المعلول فالثاني كيف صدر منه وان لزم بغير علة فليلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة
ويلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على الواحد
ممكن والممكن يفتقر الى علة فهذا اللازم ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قولهم
واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من
ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول اما كون
المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا
في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول اظهر من لزوم العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة في علمه
بالمبدأ محال فانه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة ذات المعلول وهذا ايضا لا مخرج عنه الاعتراض
الثالث هو ان عقل المعلول الاول ذات نفسه اعين ذاته ام غيره فان كان عينه فهو محال لان
العلم غير المعلوم وان كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه تربيع
لا تثليث بزعمهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وانه ممكن الوجود بذاته ويمكن ان يزاد
انه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وبهذا يعرف تعمق هؤلاء في الهوس الاعتراض الرابع
ان نقول التثليث لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد من
ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة اوجه احدها انه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم
فلا بد لكل واحد من مبدأ اذ الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة

الجزء حتى يكون لملمها بواسطة الأخرى من غير علة أخرى زائدة عليه **الثاني** ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنا أصغر منه او اكبر فلا بد من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل الذي هو وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير فيجوز ان يقال العقل يحتاج الى علة بسيطة **فان قيل** سببه انه لو كان اكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ولو كان اصغر منه لم يصلح للنظام المقصود فنقول وتعين وجه النظام هل هو كاف في وجود ما به النظام ام يفتقر الى علة موجدة فان كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع العلل فاحكموا بان كون النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك ايضا لا يكفي للاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى علة التركيب **الثالث** هو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو اما ان تكون جميع اجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين او اجزاؤها مختلفة ففي بعضها خواص ليست في البعض فما مبدأ تلك الاختلافات والجرم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا بسيطا في الشكل وهو الكري ومتشابها في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا ايضا لا مخرج منه **فان قيل** لعل في المبدأ انواعا من الكثرة لازمة لا من جهة المبدأ وانما ظهر لنا ثلاثة او اربعة والباقي لم نطلع عليه وعدم عثورنا بعينه لا يشككنا في ان مبدأ الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه كثير **قلنا** فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت آلافا صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج ان يقتصر على جرم الفلك الاقصى ونفسه بل يجوز ان يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسماوية بانواع كثرة لازمة فيها لم يطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز تولد كثرة يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها لازمة لا بعلة ولا يدرى عددها وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان فما لا يفارقهما في مكان وزمان ويجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يختص احدهما بالاضافة اليه **فان قيل** لقد كثرت الاشياء حتى زادت على الف ويبعد ان تبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك اكثرنا الوسائط **قلنا** قول القائل يبعد هذا رجم ظن لا يحكم به في المعقولات الا ان يقولوا انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المرد والفيصل مهما جاوزنا الواحد واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول لا من جهة العلة لازم واثنان وثلاثة وما المحيل لاربع وخمس وهكذا الى الالف والا فمن يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرد وهذا ايضا قاطع ثم نقول هذا باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه من الكواكب المعروفة المسماة الف ونيف وهي مختلفة العظم و

والشكل والوضع والقوة والتاثير والنحوسة والسعادة فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد و
بعضها على صورة الانسان ويختلف تاثيرها فى محل واحد من العالم السفلى فى التبريد والتسخين والسعادة
والنحوسة وتختلف مقاديرها فى ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو جاز
هذا لجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد فى الجسمية فيكفيها علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها
وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا محالة ويفتقر كل واحد الى علة لصورته
وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة او المبردة او المسعدة او المنحسة وعلة لاختصاصه
بموضعه ثم لاختصاص جملتها باشكال البهائم المختلفة وهذه الكثرة ان تصورت ان تعقل فى المعلول
الثانى تصور فى المعلول الاول ووقع الاستغناء **الاعتراض الخامس** هو انا نقول سلمنا
لكم هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة ولكن كيف لا تستحيون من انفسكم فى قولكم ان كون المعلول
الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه و
عقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب
وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال واى
مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه
شيئان آخران وهذا اذا قيل فى انسان ضحك منه فكذا فى موجود آخر اذ امكان الوجود قضية لا تختلف
باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا او فلكا فلست ادرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه
الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم فى المعقولات فان قال قائل فاذا ابطلتم مذهبهم
فماذا تقولون انتم اتزعمون انه يصدر من الشىء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان فتكابرون
المعقول او تقولون المبدأ الاول فيه كثرة فتتركون التوحيد او تقولون لا كثرة فى العالم فتنكرون
الحس او تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه **قلنا** نحن لم نخض فى
هذا الكتاب خوض ممهد وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل على انا نقول ومن زعم ان المصير
الى صدور اثنين من واحد مكابرة المعقول او اتصاف المبدأ بصفات قديمة ازلية مناقض للتوحيد
فهاتان دعوتان باطلتان لا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من
واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر
وما المانع من ان يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات
والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر وقد وردت به
الانبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله **واما** البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة
ففضول وطمع فى غير مطمع والذين طمعوا فى طلب المناسبة ومعرفتها رجع حاصل نظرهم الى ان
المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر منه نفس
الفلك ومن حيث انه يعقل الاول صدر منه عقل الفلك وهذه حماقة لا اظهار مناسبة فلتقبل مبادئ
هذه الامور من الانبياء وليصدقوا فيها اذ العقل ليس يحيلها ولنترك البحث عن الكيفية والكمية

والماهية

والمعجزة فليبحث فيه ما يستجمع من القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله
ولا تتفكروا في ذات الله ✽ مسألة في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم ✽ فنقول
الناس فرقتان فرقة اهل الحق وقد رأوا ان العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه
فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة اخرى هم الدهرية قد رأوا ان العالم قديم
كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه واما
الفلاسفة فقد رأوا ان العالم قديم ثم اثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا
يحتاج فيه الى ابطال فان قيل نحن اذا قلنا ان للعالم صانعا لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد ان لم
يفعل كما نشاهد في اصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعني به علة العالم ونسميه
المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعا فبهذا التأويل
وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب فانا نقول العالم وموجوداته
اما ان يكون لها علة او لا علة لها فان كان لها علة فتلك العلة لها علة ام لا علة لها وكذلك القول
في علة العلة فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالاخير علة اولى لا علة
لوجودها فنسميه المبدأ الاول وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فانا
لم نعن به الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون المبدأ الاول هو السموات
لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيعرف بطلانه بالنظر في صفة المبدأ ولا يجوز ان يقال انه سماء واحد
او جسم واحد او شمس او غيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الاول لا
يجوز ان يكون مركبا وذلك يعرف بنظر ثان والمقصود ان موجودا لا علة لوجوده ثابت بالضرورة
والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدأ الاول ✽ **والجواب** من وجهين احدهما
انه يلزم على مساق مذهبكم ان تكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك
يعلم بنظر ثان فيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بعد هذه المسألة الثاني وهو
الخاص بهذه المسألة هو ان نقول ثبت تقديرا ان هذه الموجودات لها علة ولعلتها علة ولعلة
العلة علة كذلك وهكذا الى غير نهاية وقولكم انه يستحيل اثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منكم
فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة او عرفتموه بواسطة ولا سبيل الى دعوى الضرورة
وكل مسلك ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتجويز حوادث لا اول لها واذا جاز ان يدخل في الوجود
ما لا نهاية له فلا يبعد ان يكون بعضها علة للبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له
ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا اول له فان
زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معا في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف
بالتناهي وعدم التناهي فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تفنى عندكم والموجود
المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة الى غير
نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وبعده وان كان

انها بالنوع واحدة فعندكم في الموجود في كل حال نفوس لا عدد لها فان قيل النفوس ليس لبعضها
ارتباط بالبعض ولا ترتيب لها لا بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها اذا كان
لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض وكان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات
واما النفوس فليست كذلك **قلنا** وهذا الحكم في الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم احلتم احد
القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول بان هذه النفوس التي لا نهاية
لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لا نهاية لها واذا قدرنا
وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب
في الوجود اي بعضها بعد البعض والعلة غايتها ان يقال انها قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق المعلول
بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي ان لا يستحيل في القبل الذاتي
الطبيعي وما بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق البعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات
بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا اصل له **فان قيل** البرهان القاطع
على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من آحاد العلل ممكن في نفسه او واجب فان كان واجبا
فلم يفتقر الى علة وان كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على
ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة عنه **قلنا** لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا
علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة [illegible] فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد
ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه
وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو غير مسلم **فان قيل** فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب
الوجود بممكنات الوجود وهو محال **قلنا** ان اردتم بالواجب والممكن ما اردناه فهو نفس المطلوب
فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد
الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والمجموع لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات اوائل وصدق ذات
الاوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة و
ليس كل ما يصدق على الآحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض
وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار و
اظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اي له اول والمجموع عندهم ما له اول فتبين ان من يجوز
حوادث لا اول لها وهي صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكار علل لا نهاية لها و
يخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى
التحكم المحض **فان قيل** ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة
بالفعل وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد
ما يقدر في الوهم وان كانت المقدرات ايضا بعضها علل لبعض فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه و
انما الكلام في الموجود في الاعيان لا في الاذهان ولا يبقى الا نفوس الاموات **وقد ذهب** بعض

الفلاسفة الى انها كانت واحدة ازلية قبل التعلق بالابدان وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيها عدد
فضلا عن ان توصف بانها لا نهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للمزاج وانما معنى الموت عدمها ولا
قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذن لا وجود للنفوس الا في حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون
ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا
فرضوا موجودين والجواب ان هذا الاشكال في النفوس اوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين
منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار ارسطاطاليس والمعتبرين من الاوائل ومن عدل
عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور ان يحدث شيء ويبقى ام لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم
قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها فالدورة
وان كانت منقضية فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل وبهذا التقدير يتقرر الاشكال
ولا غرض في ان يكون ذلك الباقي نفس آدمي او جني او شيطان او ملك او ما شئت من الموجودات
وهو لازم على كل مذهب لهم اذ اثبتوا دورات لا نهاية لها مسئلة في بيان عجزهم عن اقامة الدليل
على ان الله تعالى واحد وانه لا يجوز فرض اثنين من واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له واستدلالهم
على هذا بمسلكين المسلك الاول قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل
واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور
ان يكون لغيره او وجوب الوجود له لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة له
وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من الجهات وزعموا
ان نوع الانسان يقال على زيد وعلى عمرو وليس زيد انسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما
كان عمرو انسانا لذاته بل لعلة جعلته انسانا وقد جعل عمرا ايضا انسانا
فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية
فكذلك ثبوت وجوب الوجود للواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن
معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون واحدا قلنا
قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته او لعلة تقسيم خطأ في وضعه فانا قد بينا ان لفظ
وجوب الوجود فيه اجمال الا ان يراد به نفي العلة فلنستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت
موجودين لا علة لهما وليس احدهما علة للآخر فقولكم ان الذي لا علة له لا علة له لذاته او لسبب تقسيم
خطأ لان نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فاي معنى لقول القائل ان ما لا
علة له لا علة له لذاته او لعلة اذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا
يقال فيه انه لذاته او لا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا للواجب الوجود سوى انه موجود
لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسبك من لفظه نفي العلة لوجوده وهو سلب
محض لا يقال فيه انه لذاته او لعلة حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض فدل ان هذا برهان مزخرف
لا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه

بعلة جعلته ايضا لذاته بل لا علة لوجوده ولا لكونه لا علة اصلا كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى نفس
الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب فلو قال قائل السواد لون لذاته او لعلة فان كان لذاته فينبغي ان لا
يكون الحمرة لونا وان لا يكون هذا النوع اعني اللونية الا لذات السواد وان كان السواد لونا لعلة
جعلته لونا فينبغي ان يعقل سواد ليس بلون اي لم تجعله العلة لونا فان ما يثبت للذات زائدا على
الذات بعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع
فلا يقال للسواد انه لون لذاته قولا يمنع ان يكون لغير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الموجود واجب لذاته او
لا علة له لذاته قولا يمنع ان يكون لغير ذاته بحال مسلك الثاني ان قالوا لو فرضنا واجبي الوجود
لكانا متماثلين من كل وجه او مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنينية
اذ السوادان هما اثنان اذا كانا في محلين او في محل واحد ولكن في وقتين او السواد والحركة في
محل واحد في وقت واحد هما اثنان لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم
اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز
ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة واذا استحال التماثل من كل وجه
ولا بد من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في
شيء فلا يخلو اما ان يشتركا في شيء او لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا
يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا
في شيء واختلفا في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول
وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا تتركب ذاته
من امور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه
حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان
متركبا من اجزاء تنتظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعها وهذا لا
يتصور في واجب الوجود ودون هذا لا تتصور الاثنينية والجواب انه مسلم انه لا تتصور
الاثنينية الا بالمغايرة في شيء ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم ان
هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض فما البرهان عليه ولنرسم هذه المسألة على
حيالها فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه
ينبني اثبات وحدانية الله تعالى عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري
من كل وجه واثبات الوحدة ينفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات من خمسة اوجه الاول بقبول
الانقسام فعلا او وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال
فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول الثاني ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين
لا بطريق الكمية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة فان كل واحد من الهيولى والصورة وان
كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من

مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون الباري تعالى صورة في
جسم ولا مادة وهيولى لجسم ولا مجموعهما اما منع مجموعهما فلعلتين احديهما انه منقسم بالكمية عند التجزئة
فعلا او وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة
وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشرط آخر سواه ولا يكون صورة
لانها تحتاج الى مادة الثالث الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات
ان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرة
في واجب الوجود وانتفت الوحدة الرابع كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد
ولون والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من جنس
وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان جنس والناطق فصل
وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعموا ان هذا ايضا منفي عن المبدأ الاول الخامس
كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود لتلك الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود
يرد عليها ويضاف اليها وكذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود
جزءا من ذات هذه الماهية مقوما لها ولهذا يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية
المثلث وليس يدري ان لهما وجودا في الاعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت
ماهيته في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك
الماهية الا موجودة كالسماء او عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسان من زيد وعمرو وماهية
الاعراض والصور الحادثة فزعموا ان هذه الكثرة ايضا يجب ان تنفى عن الاول فيقال ليس لماهيته
وجود مضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كما
ان الانسانية والشجرية والسمائية ماهية اذ لو ثبت له ماهية لكان الوجود الواجب لازما لتلك
الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه
واجبا ومع هذا فانهم يقولون للباري انه مبدأ واول وموجود وجوهر وواحد وقديم وباق وعالم
وعقل وعاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ
وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب فينبغي
ان نحقق مذهبهم للتفهيم اولا ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل التفهيم
رمي في عماية والعمدة في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد وانما تكثر الاسامي
باضافة شيء اليه او اضافته الى شيء او سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة
توجب كثرة فلا ينكرون اذا كثرة السلوب وكثرة الاضافات ولكن الشان في رد هذه الامور كلها الى
السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو
اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته واذا قيل موجود فمعناه معلوم
واذا قيل جوهر فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول في موضع وهذا سلب واذا قيل قديم فمعناه

سلب العدم عنه اولاً واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخراً ويرجع حاصل القديم والباق الى وجود
ليس مسبوقاً بعدم ولا ملحوقاً بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة
لغيره فيكون جمعاً بين السلب والاضافة اذ نفي علته له سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا قيل عقل
فمعناه انه موجود بريء عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل اي يعقل ذاته ويشعر بها وبغيره
غيره وذات الله هذه صفته اي هو بريء عن المادة فاذن هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد
اذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته
معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث انه ماهية مجردة عن المادة
غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة فلا يكون شيء مستوراً عنه ولما عقل
نفسه كان عاقلاً ولما كان نفسه معقولاً لنفسه كان معقولاً ولما كان عقله بذاته لا بزائد على ذاته كان عقلاً ولا
يبعد ان يتحد العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلاً عقله يكون عاقلاً لكونه عاقلاً فيكون العاقل
والمعقول واحداً بوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما للاول بالفعل ابداً وما لنا يكون بالقوة
تارة وبالفعل اخرى واذا قيل فاعل او قادر او مريد او سائر صفات الفعل فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود
الكل فيضاناً لازماً وان كان لا يشعر بفيضانه فهو تابع لوجوده كما يتبع النور الشمس والاسخان
النار ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه معلولاً فقط والا فليس هو كذلك
فان الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ولا النار بفيضان الاسخان فهو طبع محض بل الاول عالم
بذاته وان ذاته مبدأ لوجود غيره وفيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا
ايضاً كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا
باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره له فانه يصدق ان يقال وان كان قد يفيض عنه غيره اي الظل وان
كان الواقف ايضاً مريداً لوقوع الظل فلا يشبه ذلك ايضاً فان المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه
العالم الراضي بوقوع الظل نفسه لا جسمه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم و
هو الراضي اي انه غير كاره له وانه عالم بان كماله في ان يفيض منه غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم
المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن ايضاً مساوياً للاول فان الاول هو
العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل علة فيضان الكل فان
النظام يتبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلاً غير زائد على كونه عالماً بالكل اذ علمه بالكل
علة فيضان الكل عنه وكونه عالماً بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدأ للكل
فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوماً عنده بالقصد الثاني فهذا معنى كونه
فاعلاً واذا قيل قادر فلا نعني به الا كونه فاعلاً على الوجه الذي قررناه وهو ان وجوده وجود
يفيض عنه المقدورات التي يفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوه الامكان في الكمال
والحسن واذا قيل انه مريد لم نعن به الا ان ما يفيض عنه ليس هو غافلاً عنه وليس كارهاً له
بل هو عالم بان كماله في فيضان الكل عنه فيحسن بهذا المعنى ان يقال هو راض وجاز ان يقال

المراد منه انه مريد لما يعلمه فلا يكون الارادة الا عين القدرة ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فاذا اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس ماخوذا من الاشياء والا لكان مستفيدا وصفا او كمالا من غيره وهو محال في واجب الوجود ولكن علمنا على قسمين علم حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته ولكن صورناه في انفسنا ثم احدثناه فيكون وجود الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول القسم الثاني وان تمثيل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان بمجرد حضور صورة نقش او كتابة خط في نفوسنا كافيا في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة والارادة بعينها ولكنا لقصورنا فليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما معا القوة المحركة للعضل والاعصاب في الاعضاء الالية فيتحرك بتحرك العضل والاعصاب اليد وغيرها ويتحرك بحركتها القلم او آلة اخرى خارجة وتتحرك المادة بحركة القلم كالمداد وغيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس مركبا من اجسام تنبعث القوى في اطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحدا واذا قيل له حي لم يرد به الا انه عالم علما يفيض عنه الوجود [illegible] فالحي هو الفعال الدراك فيكون المراد به الذات مع اضافة الى الافعال [illegible] فانها لا تتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث منهما الادراك والفعل [illegible] واذا قيل له جواد فمعناه انه يفيض عنه الكل لا لغرض ويرجع اليه والجودية [illegible] عليه فائدة فيما وهب منه فلعل من يهب شيئا من هو مستغن عنه [illegible] ان لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه لحاجة نفسه وكل من يجود ليمدح او يثنى عليه او يتخلص من مذمة فهو مستعيض وليس بجواد وانما الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس يبغي به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستفادا بمدح فيكون الجواد اسما منبئا عن وجوده مع اضافة الى الفعل وسلب للغرض فلا يؤدى الى الكثرة في ذاته واذا قيل خير محض فاما ان يراد به وجوده بريئا عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم الى السلب لامكان النقص والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام الاشياء والاول مبدأ النظام كل شيء فهو خير ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافة واذا قيل واجب الوجود فمعناه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه اولا واخرا واذا قيل عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ فمعناه ان كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق للذي له الكمال ولا معنى للذة الا ادراك الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات لو احاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة اعضائه وبالجملة ادراكه لحضور كل كمال هو

ممكن له لو امكن ان يتصور ذلك في انسان واحد لكان محبا لكماله ومبتهجا به وانما تتنغص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزول او يخشى زواله والاول له البهاء الاكمل والجمال الاتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الامن من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل حب والتذاذه فوق كل التذاذ بل لا نسبة للذاتنا اليها البتة بل هي اجل من ان يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة الا ان تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابعاد في الاستعارة كما نستعير لفظ المريد والمختار والفاعل مع القطع ببعد ارادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد ان تستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حاله اشرف من احوال الملائكة واحرى بان يكون مغبوطا وحالة الملائكة اشرف من احوالنا ولو لم تكن لذة الا في شهوة البطن والفرج لكان حال الحمار والخنزير اشرف من حال الملائكة وليس لها اي للمبادي من الملائكة المجردة عن المادة لذة الا السرور بالشعور بما خصت به من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ولكن الذي للاول فوق الذي للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان العدم نوع شر ونقص فليس شيء بريئا عن كل شر مطلقا سوى الاول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال الاكمل ثم هو معشوق عشقه غيره او لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره او لم يعقله وكل ذلك المعنى راجع الى ذاته وادراكه لذاته وعقله له وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فنبين انهم لا يعرفون ذلك بالبرهان والى ما لا يجوز اعتقاده فنبين فساده ولنعد الى المراتب الخمسة في اقسام الكثرة ودعواهم نفيها ونبين عجزهم عن اقامة الدليل ولنرسم كل واحد مسئلة على حيالها

مسئلة في ابطال قولهم باستحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا وقدرتنا وصفاتنا زائدا على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم انها زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدرت مقارنا لوجودنا من غير تأخر لما خرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شيئين اذا طرأ احدهما على الآخر وعلم ان هذا ليس ذاك وذاك ليس هذا فلو تقارنا ايضا عقل كونهما شيئين فاذن لا تخرج هذه الصفات بان تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفي الصفات فيقال لهم وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة فما البرهان عليه فان قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالته معلومة بالضرورة

فلا بد من برهان ولهم مسلكان الاول قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم
يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغني كل واحد عن الآخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الآخر او يستغني
واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فان فرض كل واحد مستغنيا فهما واجبا الوجود وهو الاثنينية المطلقة
وهو محال واما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحد منهما واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود
ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته اذ لو رفع ذلك الغير
لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره وان قيل احدهما يحتاج دون الآخر فالذي يحتاج معلول
والواجب الوجود هو الآخر ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب
والاعتراض هو ان يقال المختار من هذه الاقسام هو القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو
الاثنينية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في المسئلة التي قبل هذه وانها لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة
في هذه المسئلة وما بعدها فما هو فرع هذه المسئلة كيف تنبني هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال
الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج
الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان اردت بواجب الوجود انه
ليس له علة فاعلية فلم قلت ذلك ولم استحال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك
صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان اردت بواجب الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب
الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك فان قيل واجب الوجود
المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا قلنا تسمية
الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود بحكم اصطلاحكم وانما
دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الا على هذا القدر في قطع التسلسل قلنا
وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما انه لا فاعل لذاته ولكنها تكون متقررة في ذاته فلنطرح لفظ
واجب الوجود فانه يمكن التلبيس فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى
غيره تحكم فان قيل كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتقر كل موجود الى محل
يقوم فيه وافتقر المحل ايضا للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة ايضا الى علة قلنا صدقتم
فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاته قائما بغيره كما ان علمنا في ذاتنا وذاتنا محل
له وليس ذاتنا في محل فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل
لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا لصفتها واما العلة القابلية فلم ينقطع تسلسلها الا
على الذات ومن اين يلزم ان ينتفي المحل حتى تنتفي العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل فكل طريق
امكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان اريد بواجب الوجود شيء
سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم ان ذلك واجب اصلا ومهما اتسع
العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي
صفاته جميعا المسلك الثاني قولهم ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين

في ماهية ذاتنا بل كانا عارضين واذا ثبتت هذه الصفات للاول لم تكن ايضا داخلة في ماهية ذاته بل هي
عارضة بالاضافة اليه وان كان دائما له ورب عارض لا يفارق او يكون لازما لماهيته ويصير بذلك
مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب
الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارته فنقول ان عنيتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا
له ان الذات علة فاعلية له وانه مفعولة للذات فليس كذلك فان ذلك لم يلزم في علمنا بالاضافة الى
ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا وان عنيتم ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها
في غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع هذا فبأن يعبر عنه بالتابع او العارض او المعلول وما اراده المعبر لم
يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ولم يستحيل ان
يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكلامهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته ممكنا
وجائزا وتابعا ولازما ومعلولا وان ذلك مستنكر فيقال له ان اريد بذلك ان له فاعلا فليس
كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا المعنى بأي عبارة اريد
فلا استحالة فيه وربما هولوا بتقبيح العبارة من وجه اخر فقالوا هذا يؤدي الى ان يكون الاول محتاجا
الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغني المطلق من لا يحتاج الى غير ذاته وهذا كلام لفظي
في غاية الركاكة فان صفات الكمال لا تباين ذات الكامل حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا لم يزل
ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا او كيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال
بالحاجة وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالمحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص
فيقال لا معنى لكونه كاملا الا وجود الكمال لذاته فكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية
للحاجات لذاته فكيف تنكر صفات الكمال التي بها تتم الالهية فهذه التخييلات اللفظية فان قيل اذا
اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز ان
يكون الاول جسما لانه مركب قلنا قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى
موجد فيقال له الاول موجود قديم لا علة له ولا موجد له وكذلك يقال هو موصوف قديم ولا
علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل هو قديم بلا علة واما الجسم فانما لم يجز ان يكون
هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه
ان يجوز ان تكون العلة الاولى جسما كما سنلزمه عليكم من بعد وكل مسالككم في هذه المسألة
تخييلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما و
يلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته فمنهم من يسلم
ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته فاما الاول فهو الذي ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء
كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا في ذات
العالم فنقول علم الاول بوجود كل الانواع والاجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه او غيره فان
قلتم انه غيره فقد اثبتم كثرة ونقضتم القاعدة وان قلتم انه عينه لم تتميزوا عمن يدعي ان علم

كالانسان

الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل حد الشيء الواحد ان
يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات والعلم بالشيء الواحد لما كان شيئا واحدا استحال
ان يتوهم في حالة واحدة موجودا ومعدوما ولما لم يستحل في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه
دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو هو لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له
اذ يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما اعني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل
ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود
احدهما دون الاخر فهما اذن شيئان ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل
كذلك لكان هذا التوهم محالا فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة
لا محالة **فان قيل** هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدأ للكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد
الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الا مبدأ فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدأ لغيره الا ويدخل
الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة في ماهية
الذات وانما يمتنع ان يكون في نفس الذات كثرة **والجواب** من وجوه الاول ان قولكم انه يعلم
ذاته مبدأ تحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط فاما العلم بكونه مبدأ فيزيد على العلم بالوجود
لان المبدئية اضافة للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن المبدئية اضافة
لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدئية وهما شيئان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه
معلولا الى ان يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى علته فكذلك كونه علة اضافة له الى معلوله فالالزام
قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدأ اذ فيه علم بالذات وبالمبدئية وهو الاضافة والاضافة غير
الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم
بالذات دون العلم بالمبدئية ولا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة الوجه الثاني هو ان قولهم ان الكل معلوم له بالقصد
الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته كان له معلومان متغايران
وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم اذ يقبل احد المعلومين الفصل عن
الاخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين العلم بالاخر اذ لو كان العلم باحدهما عين العلم بالاخر
لتعذر تقدير وجود احدهما دون الاخر وليس ثم اخر مهما كان الكل واحدا فهذا لا يختلف بان
يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكليات المعلومة له لا تتناهى
فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره
من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احترازا عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم
في نفي الكثرة ثم باينهم في اثبات العلم بالغير ولما استحيى ان يقول ان الله تعالى لا يعلم شيئا اصلا
في الدنيا والاخرة وانما يعلم نفسه فقط واما غيره فيعرفه ويعرف ايضا نفسه وغيره فيكون غيره
اشرف منه في العلم فيترك هذا حياء من هذا المذهب واستنكافا منه ثم لم يستحي من الاصرار

على نفي الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل وجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو
عين التناقض الذي استحيى منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه في اول النظر فاذن ليس ينفك
فريق منهم عن خزي في مذهبه وهكذا يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولي
على كنهها بنظره وتخيله فان قيل اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الاضافة فالعلم بالمضاف
واحد اذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة وفيه العلم بالاب وبالابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم ويتحد
العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره فيتحد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد
واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم
الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلمه بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم
ويتحد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون ان معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا
يصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات الله
تعالى علوم لا نهاية لاعدادها وهذا محال **قلنا** مهما كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين
بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا
لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة ثم يوصف
بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه
لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة اجل وابلغ من اللازم في
تقدير وجود مضاف الى ماهية واما العلم بالابن وكذا سائر المضافات ففيه كثرة اذ لا بد من
العلم بذات الابن وذات الاب وهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن
بالعلمين السابقين اذ هما من شرطه وضرورته والا فما لم يعلم المضاف اولا لا تعلم الاضافة
فهي علوم متعددة بعضها مشروط بالبعض فكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس
والانواع بكونه مبدأ لها افتقر الى ان يعلم ذاته وآحاد الاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالمبدئية
اليها والا لم يعقل كون الاضافة معلومة له واما قولهم من علم شيئا علم كونه عالما بذلك بعينه
فيكون المعلوم متعددا والعلم واحد فليس كذلك بل يعلم كونه عالما بعلم آخر وينتهي الى
علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل
عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه
الذي هو سواد وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى
ان ينقطع التفاته وأما قولهم ان هذا ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية و
العلم عندكم واحد فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين
المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب
فان قيل انما لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوي
الاقدام في اشكاله فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا محيص لاحد من الفرق عنه قلنا بل المقصود

تعجيزكم

تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيككم في دعاويكم واذا انتهر عجزكم ففي
الناس من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع
عليها ولذلك قال صاحب الشرع صلوات الله عليه تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله فما انكاركم
على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة المقتصرة في قضية العقل على اثبات ذات المرسل
المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله تعالى المقتفية
اثره في اطلاق العالم والمريد والقادر والحي والمنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن
درك العقل وانما انكاركم عليهم نسبتهم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات
على اشكال المقاييس ودعواكم انا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم
وافتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فاين من يدعي ان براهين الالهيات
قاطعة كبراهين الهندسيات فان قيل هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول
يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الا نفسه فيندفع هذا الاشكال فيقال
ناهيكم خزيا بهذا المذهب ولولا انه في غاية الركاكة لما استنكف المتاخرون عن نصرته ونحن ننبه على
وجه الخزي فيه فان فيه تفضيل معلولاته عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه
ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس فضلا عن
الملائكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف امورا اخر سواها ولا شك في ان العلم شرف وان
عدمه نقصان فاين قولهم انه عاشق ومعشوق لان له البهاء الاكمل والجمال الاتم واي جمال لوجود
بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما يجري في العالم ولا مما يلزم ذاته ويصدر منه واي نقصان
في عالم الله يزيد على هذا وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي
آخر نظرهم الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له اصلا بما يجري في العالم واي فرق بينه وبين
الميت الا في علمه بنفسه واي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تغني صورته في
الافتضاح عن الاطناب والايضاح ثم يقال لهؤلاء لم تتخلصوا عن الكثرة مع اقتحام هذه المخازي
ايضا فانا نقول علمه بذاته عين ذاته او غيره فان قلتم انه غيره فقد جاءت الكثرة وان قلتم انه عينه
فما الفصل بينكم وبين قائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته في حالة
هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة وان قلتم
ان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته فيطرأ عليه فيكون غيره لا محالة فنقول الغيرية لا تعرف
بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز ان يطرأ على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصر
هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على ان علمه بذاته غير ذاته
ويتسع الوهم لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم
فان قيل ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به قلنا الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم
صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وارادة وهو

قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل فى سواد وبياض انه قائم بنفسه وفى كمية وتربيع وتثليث انه
قائم بنفسه فكذا فى كل الاعراض وبالطريق الذى يستحيل ان تقوم صفات الاجسام بنفسها دون جسم
هو غير الصفات بعين ذلك الطريق يعلم ان صفات الاحياء من العلم والحياة والقدرة والارادة
ايضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات فالحياة تقوم بذات فيكون حياته بها وكذلك سائر الصفات
فاذن لم يقنعوا بسلب الاول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه ايضا القيام بنفسه
وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التى لا قوام لها بنفسها على انا سنبين بعد هذا عجزهم عن
اثبات الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره فى مسئلة مفردة مسئلة فى ابطال قولهم ان الاول لا يجوز
ان يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل
وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه انه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى لم ينفصل عنه بمعنى فصلى فلم
يكن له حد اذ الحد ينتظم من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حد له وهذا نوع من التركيب و
زعموا ان قول القائل انه يساوى المعلول الاول فى كونه موجودا وجوهرا وعلة لغيره ويباينه بشئ
آخر لا محالة فليس هذا مشاركة فى الجنس بل هو مشاركة فى لازم عام وفرق بين الجنس واللازم
فى الحقيقة وان لم يفترقا فى العموم على ما عرف فى المنطق فان الجنس الذاتى هو العام المقول فى جواب
ما هو ويدخل فى ماهية الشئ المحدود ويكون مقوما لذاته فكون الانسان حيا داخل فى ماهية
الانسان اعنى الحيوانية وكان جنسا وكونه مولودا او مخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا
فى الماهية وان كان لازما عاما ويعرف ذلك فى المنطق معرفة لا يتمارى فيها وزعموا ان الوجود
لا يدخل قط فى ماهية بل هو مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء او واردا بعد ان لم
يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة فى الوجود ليست مشاركة فى الجنس واما مشاركته فى كونه
علة لغيره كسائر العلل فهى مشاركة فى اضافة لازمة لا تدخل ايضا فى الماهية فان المبدئية و
الوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات باجزاء ماهيته فليس
المشاركة فيه الا مشاركة فى لازم يتبع الذات لزوما لا فى جنس ولذلك لا تحد الاشياء الا بالمقومات
فان حدت باللوازم كان ذلك رسما للتمييز لا لتصوير حقيقة الشئ فلا يقال فى حد المثلث انه الذى
تساوى زواياه القائمتين وان كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع
وكذلك المشاركة فى كونه جوهرا فان معنى كونه جوهرا انه موجود لا فى موضوع والموجود ليس
بجنس فبان يضاف اليه امر سلبى وهو انه لا فى موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو اضيف اليه ايجابى
وقيل موجود فى موضوع لم يصر جنسا فى العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحده الذى هو كالرسم له
وهو انه موجود لا فى موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن ان يعرف انه موضوع او لا
فى موضوع الى معنى قولنا فى رسم الجوهر انه الموجود لا فى موضوع اى انه حقيقة ما اذا وجد وجد
لا فى موضوع ولسنا نعنى به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة فى الجنس
بل المشاركة فى مقومات الماهية هى المشاركة فى الجنس المحوج الى تعيين الماهية بعده بالفصل و

ليس

٦/

والمراد قول ماهيته سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هو له لا لغيره وإذا لم يكن وجوب الوجود إلا له لم يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وإبطال أما المطالبة فهو أن يقال هذه حكاية المذهب فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول حتى بنيتم عليه نفي الاثنينية إذ قلتم إن الثاني ينبغي أن يشارك في شيء ويباين في شيء والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال فنقول هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه إلا قولكم المحكي عنكم في نفي الصفات وهو أن المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء فإن كان يصح لواحد من الأجزاء أو الجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداه وإن كان لا يصح للأجزاء دون المجتمع ولا للمجتمع دون الأجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبينا أن ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل فأما العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فإن كان واجب الوجود ما وصفوه به وهو أن لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود وإنما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع أظهر فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة فإن الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة وإذا ذكرنا الإنسان فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل إن الإنسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله إن الإنسانية هل تستغني عن نفسها إذا انضم إليها شيء آخر فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع تسلسل المعلولات على علتين إحداهما علة السموات والأخرى علة العناصر أو أحدهما علة العقول والأخرى علة الأجسام كلها وبينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحمرة والحرارة في محل واحد فإنهما يتباينان بالمعنى من غير أن تفرض في الحمرة تركيبا جنسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل إن كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فمن أي وجه يستحيل هذا في العلل وبهذا يتبين عجزهم عن نفي إلهين صانعين فإن قيل إنما يستحيل هذا من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين إن كان شرطا في وجوب الوجود فينبغي أن يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وإن لم يكن هذا شرطا ولا الآخر شرطا فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود وجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره قلنا هذا كما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود إن لم يكن المراد به موجود لا فاعل له قديم وإن كان المراد هذا فليترك لفظ واجب الوجود وليتبين أن موجودا لا علة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم عليه دليل فيبقى قولهم إن ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هوس فإن ما لا علة له قد بينا أنه لا يعلل كونه لا علة له حتى يطلب شرطه إذ هو كقول القائل إن السوادية

محلها شرط في كون اللون لونا فان كانت شرطا فلم كانت الحمرة يقال انها حقيقة ولا يشترط واحد
منهما اعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فالشرط احدهما لا بعينه اي لا يمكن جنس
في الوجود الا وله فصل فكذلك من يثبت علتين ويقطع التسلسل لهما فيقول يتباينان بفصول
واحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التعيين فان قيل هذا يجوز في اللون فان له
وجودا مضافا الى الماهية زائدا على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا وجوب الوجود
وليس ماهية يضاف الوجود اليها وكما ان فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترط للونية في كونها
لونية انما يشترط في وجودها الحاصل بعلة فكذلك ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان
الوجود الواجب للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية قلنا لا نسلم ان له حقيقة
موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة التي بعد هذه وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج
عن المعقول ورجع حاصل الكلام الى انهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي ثم بنوا
ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فمهما ابطلنا الاخير الذي هو اساس الاساس بطل عليهم الكل
وهو بنيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت المسلك الثاني الالزام وهو ان نقول
ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسا لانه ليس مقولا في جواب ما هو فالاول عندكم
عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادي للوجود المسماة بالملائكة عندهم التي هي معلولات
للاول عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول ومعلوله الاول فان الموجود الاول
ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الا من حيث لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد منهما عقل مجرد
عن المادة وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هي الماهية وهذه
الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يباينها بشيء اخر فقد عقلتم الاثنينية من غير
مباينة وان باينتها فما به المباينة غير ما به المشاركة العقلية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة
فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة
وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذي ابدعه الله من غير واسطة مشارك في هذا المعنى
والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها بفصول
سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة او المصير الى ان
العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم مسئلة في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط
اي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام
عليه من وجهين الاول المطالبة بالدليل فنقول بم عرفتم ذلك بالضرورة او النظر وليس بضروري
فلا بد من ذكر طريق النظر فان قيل لانه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها وتابعا لها ولازما
لها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى منبع
التلبيس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة
اي ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وان احبوا ان يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة

في الاسامي

في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عنوا بالتابع المعلول انه علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية فان قيل فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا قلنا الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فان انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته وكل براهينهم تحكمات مبناها على اخذ لفظ واجب الوجود بمعنى ان له لوازم وتسلم ان الدليل قد دل على واجب الوجود بالنعت الذي وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم في هذا يرجع الى دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجنسي والفصلي الا انه اغمض واضعف لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمتكثرة اذ فيها ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة المسلك الثاني هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجودا مرسلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض والدليل عليه انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة له ولا ماهية له ويباينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعلولات وهل له سبب الا انه غير معقول في نفسه وما لا يعقل في نفسه فبان ينفى علته لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا انهم ينزهون فيما يقولون فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة الا لفظ الوجود ولا مسمى له اصلا اذا لم يضف الى ماهية فان قيل حقيقته انه واجب وهو الماهية قلنا ولا معنى للواجب الا نفي العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للواجب الا هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم فنقول هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث واما انتم اذا عقلتم جسما قديما لا اول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره فان قيل لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى جزئين بالكمية والى الهيولى والصورة بالقسمة

المعنوية والاوصاف يختص بها لاجلها يتميز عن سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في انها اجسام
وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه قلنا وقد ابطلنا هذا عليكم وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى
ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا انه اذا لم يبعد تقدير موجود
لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجودات لا موجد لها اذ نفي العدد والثنوية
بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما هو الاساس الاخير فقد استأصلناه
وبينا تحكمكم فيه فان قيل الجسم ان لم تكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة له فلا
يكون الجسم اولا قلنا نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه
عندكم بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قديمين جاز ان لا يكون لهما علة فان قيل
كيف اتفق اجتماع النفس والجسم قلنا هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن
حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف فكذلك الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد
ان يكون صانعا فان قيل لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل
الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء
لا تناسب الاجسام قلنا ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها لان توجد
الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا انه لم يشاهد
من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الموجود الاول ما
لا يضاف الى موجود اصلا ولم يشاهد من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالته منه
فكذا في نفس الجسم والجسم فان قيل الفلك الاقصى او الشمس وما قدر من الاجسام فهو متقدر
بمقدار يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى مخصص فلا
يكون اولا قلنا بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون عليه لنظام
الكل ولو كان اصغر منه او اكبر لم يجز كما انكم قلتم المعلول الاول يفيض الجرم الاقصى منه متقدرا بمقدار
وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا
به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذا اذا قدر غير معلول بل لو اثبتوا في المعلول الاول
الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للتخصيص مثل ارادة مثلا لم ينقطع السؤال اذ يقال و
لم اراد هذا المقدار دون غيره كما الزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة و
قد قلبنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا بان انهم مضطرون
الى تجويز تمييز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه
السؤال في نفس الشيء فيقال لم اختص بهذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته
بهذا القدر عن مثله فان امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط
به دون غيره امكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا مخرج عنه فان هذا المقدار
المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا

تواطؤهم وهم ينكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثل له فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديما كما
وقع بالعلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا الكلام مما اوردناه لهم من توجيه السؤال في
الارادة وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين بهذا ان من لا يصدق بحدث
الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم اصلا مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل
على ان للعالم صانعا وعلة فنقول من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث
عقل مذهبهم في قولهم انه يفتقر الى صانع وعلة واما انتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو
ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا
ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر
الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها وموادها قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات
والاستحالات وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي عللها الى الحركة الدورية
والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو
كما هو عليه لم يزل قديما كذلك بلا علة اعني الاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام وجودها
بعلة وهي قديمة فان قيل كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا
من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود قلنا وقد بينا
فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد
انقطع عند الدهري في اول الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة للبعض
الى ان تنتهي الى الحركة الدورية وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها
ومن تامل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والالحاد كما
صرح به فريق وهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء فان قيل الدليل عليه ان هذه الاجسام اما ان
تكون واجبة الوجود وهو محال واما ان تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر الى علة قلنا لا يفهم لفظ واجب
الوجود وممكن الوجود فكل تلبيساتهم مخباة فلنعدل الى المفهوم وهو نفي
العلة واثباتها فكانهم يقولون هذه الاجسام لها علة ام لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فما
المستنكر واذا عني بالامكان هذا فنقول انه واجب وليس بممكن وقولهم ان الجسم لا يمكن ان يكون
واجبا تحكم لا اصل له فان قيل لا ينكر ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء
تكون سابقة على الذات في الجملة قلنا فليكن كذلك فالجملة تقومت بالاجزاء واجتماعها ولا علة
للاجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الا بما ذكروه من
نفي الكثرة عن الموجود الاول وقد ابطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواه فبان ان من لا يعتقد حدوث
الاجسام فلا اصل لاعتقاده في الصانع مسئلة في تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم
الانواع والاجناس بنوع كلي فنقول اما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود في حادث وقديم
ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة

ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وان يكون معلوما للمريد فيقولوا عليه ان الكل معلوم له لان
الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مريد
عالم بما اراد فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عندهم معلوما
لله تعالى وعرفوا بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث العالم فاما انتم فاذا زعمتم ان
العالم قديم لم يحدث بارادته فمن اين عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه وحاصل ما ذكره
ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراج كلامه يرجع الى فنين الفن الاول ان الاول موجود لا في مادة وكل
موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع
عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الآدمي مشغولة بتدبير المادة اي البدن
واذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور
الطبيعية انكشفت له حقائق المعقولات كلها ولذلك قضي بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات
ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة فنقول قولكم ان الاول موجود لا في مادة
ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو
مسلم فيبقى قولكم وما هذه صفته فهو عقل مجرد فماذا تعني بالعقل ان عنيت به ما يعقل
سائر الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب
وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله
الى ان ما يعقل نفسه يعقل غيره فلم ادعيت هذا وليس بضروري وقد انفرد به ابن سينا
عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه فان قيل لان المانع
من درك الاشياء المادة ولا مانع فنقول نسلم انها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وينتظم قياسهم
على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة
فاذن يعقل الاشياء فهذا استثناء نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق
وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذن ليس بحيوان فهذا لا يلزم
اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي على ما
ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس ليست بطالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا
سبب له سوى طلوع الشمس فكان احدهما منعكسا على الآخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ يفهم
في كتاب معيار العلم الذي صنفناه مضموما الى هذا الكتاب فان قيل فنحن ندعي التعاكس وهو ان
المانع محصور في المادة فلا مانع سواها قلنا وهذا تحكم فما الدليل عليه الفن الثاني قوله وانا و
ان لم نقل ان الاول مريد للاحداث وان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله وقد وجد
منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا يفارق غيرنا الا في المقدار واما في اصل الفعل
فلا واذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله والجواب من وجهين

الجواب ان الفعل قسمان ارادی كفعل الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في الاضاءة والنار في
التسخين والماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادی كما في الصناعات البشرية فاما
الفعل الطبيعي فلا وعندكم ان الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار لا
بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل بذاته كما يلزم النور بالشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور
ولا للنار على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا
النمط وان تجوز في تسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل اصلا فان قيل بين الامرين فرق وهو ان صدور
الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثيل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ولا مبدا له سوى العلم بالكل و
العلم بالكل عين ذاته فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس قلنا وفي هذا
خالفك اخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث
انه عالم بها فما المحيل لهذا المذهب مهما وافقتهم على نفي الارادة وكما لم يشترط علم الشمس بالنور
للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقدر ذلك في الاول ولا مانع منه الوجه الثاني هو ان
سلم ان صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم ايضا بالصادر فعندهم فعل الله واحد وهو المعلول
الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي ان لا يكون عالما الا به والمعلول الاول يكون عالما ايضا بما صدر منه
فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة والتولد واللزوم فالذي يصدر مما
يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له وليس يصدر منه الا شيء واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي
فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحريك ارادي يوجب العلم باصل الحركة و
لا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمة وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب له عنه فان
قيل فلو قضينا بانه لا يعرف الا نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف
غيره فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المعلول اشرف من العلة قلنا فهذه الشناعة لازمة من مقالة
الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة او لا بد من ترك
الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة ثم يقال بم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان
ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كمالا فانه في ذاته قاصر والانسان
يشرف بالمعقولات اما ليطلع على مصالحه في العواقب في الدنيا والاخرة واما لتكميل ذاته المظلمة
الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم يكمل به لكان
ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت
الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزه عنه وان المتغيرات الداخلة في
الزمان المنقسمة الى ما كان ويكون لا يعرفها الاول لان ذلك يوجب تغيرا في ذاته وتاثرا
ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا
نقصان الادمي لما احتاج الى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث الجزئية
زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيئا

عن المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت
له ولا يكون فيه نقصان ايضا وهذا لا مخرج منه مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول
يعرف ذاته ايضا فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم
ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف ايضا ذاته
فكان هذا منهجا معقولا في غاية المتانة فاما انتم فاذا نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما
يصدر منه يصدر بلزوم على الضرورة والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته ذاتا من شانها ان يوجد
منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول الاول المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع
ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته
كما لا يعرف غيره بل ما يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف
غيره والزمنا من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره لم يبعد ان لا يعرف
نفسه فان قيل كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الاول ميتا قلنا فقد لزمكم ذلك على
مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة واختيار ولا يسمع
ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه
الصفات كلها فاي حاجة به الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل بريء عن المادة عقل بذاته فيعقل
نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه فان قيل البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حي وميت
والحي اقدم واشرف من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي يشعر بذاته اذ يستحيل
ان يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا قلنا هذه تحكمات فانا نقول لم يستحيل ان يلزم ممن لا
يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف
من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول اشرف من العلة وليس هذا بديهيا ثم بم تنكرون ان شرفه في ان
وجود الكل تابع لذاته لا في علمه والدليل عليه ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو
لا يرى ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير اقدم
وليكن الاول بصيرا وعالما بالاشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم
بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الكل الذي فيه العلماء
وذوو الابصار وكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدا الذوات العارفة وهذا شرف
مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى نفي علمه ايضا بذاته اذ لا يدل على شيء من ذلك سوى الارادة
ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من ياخذ هذه الامور
من نظر العقل فجميع ما ذكروه من صفات الاول او نفوه لا حجة لهم عليه الا تخمينات وظنون
تستنكف الفقهاء منها في الظنيات ولا غرو لو حار العقل في الصفات الالهية ولا عجب انما العجب
من عجبهم بانفسهم وبادلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية مع ما فيها من
الخبط والخبال مسئلة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة

بالنسبة الى الزمان بالآن والى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك وان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد اولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض ونبين هذا بالمثال وهو ان الشمس مثلا تنكسف بعد ان لم تكن منكسفة ثم تنجلي فيحصل لها ثلاثة احوال اعني الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود اي سيكون وحالة هو فيها موجود اي هو كائن وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاثة علوم مختلفة فانا نعلم اولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كائن وثالثا انه كان وليس كائنا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلاثة والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ولكن علما يتصف به في الازل ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانهما حصلا منه بواسطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ويعلم انهما يتحركان حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب وانهما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتنكسف الشمس اي يحول جرم القمر بينها وبين اعين الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوز العقدة الى مقدار كذا وهو سنة مثلا فانها تنكسف مرة اخرى وان ذلك الانكساف يكون في جميعها او ثلثها او نصفها وانها تمكث ساعة او ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث باسباب وتلك الاسباب لها اسباب اخر الى ان تنتهي الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة الدورية نفس السموات وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين فالكل معلوم له اي هو منكشف له انكشافا واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلى الآن وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها

الادراك وبعضها زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في اجزائه وهلم جرا الى كل صفة
في داخل الآدمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه
كليا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى جهة
معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة الى
نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب او بعد او جهة معينة وذلك يستحيل في
حقه وهذه قاعدة اعتقدوها واستاصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثلا لو اطاع
الله تعالى او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله
حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما
يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى
الله عليه بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما
يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه
فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص
معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما اردنا ان نذكره من نقل مذهبهم اولا ومن تفهيمه
ثانيا ثم من القبائح اللازمة عليه ثالثا فلنذكر الان خيالهم ووجه غلطه وخيالهم ان هذه احوال ثلاثة
مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد اوجبت فيه تغيرا لا محالة فان كان حالة الكسوف
عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كائن وقبل ذلك كان عالما بانه ليس
بكائن وانه سيكون فقد اختلف علمه واختلف حاله فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف
العالم فان من لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن ثم حصل حالة الوجود فقد
تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككونك يمينا وشمالا فان هذا لا
يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على يمينك الى شمالك تغيرت
اضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل الاضافة على الذوات وليس تبدل الذات ومن هذا
القبيل اذا كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الاجسام او انعدم بعضها
لم تتغير قوتك الغريزية ولا قدرتك لان القدرة على تحريك الجسم المطلق اولا ثم على المعين ثانيا
من حيث انه جسم فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب
زوال الاضافة لا تغيرا في حال القادر والثالث تغير في الذات وهو ان لا يكون عالما فيعلم او لا يكون قادرا فيقدر
فهذا تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص
اذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر
بالضرورة فتعاقبه يوجب اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان للذات علما واحدا فيصير العلم
بالكون بعد كونه علما بانه سيكون ثم هو يصير علما بانه كان بعد ان كان علما بانه كائن فالعلم واحد
متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة لان الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها يوجب

تبدل

فاذاً ما يلزم منه التغير وهو محال على الله تعالى والاعتراض عليه من وجهين احدهما ان يقال بم
تنكرون على من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده
علم بانه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه
الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم فلا توجب تغيراً في ذات العالم وان ذلك ينزل
منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك فتتعاقب عليك
الاضافات والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك وهكذا ينبغي ان تفهم الحال في علم الله تعالى فانا
نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه
وقولهم من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده تغير فليس مسلم فمن اين عرفوا ذلك بل
لو خلق الله لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق لنا علماً آخر ولا غفلة
عن هذا العلم لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبعده بانه قدم من قبل و
كان ذلك العلم الواحد الباقي كافياً في الاحاطة بهذه الاحوال الثلاثة فيبقى قولهم ان الاضافة الى المعلوم
المعين داخلة في حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل
الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة
حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق
والجماد المطلق وهي مختلفات لا محالة فالاضافات اليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد
لان يكون علماً بالمختلفات لان المضاف مختلف والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم
فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً لا تعدداً فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض
والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان ثم
هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها وهي مختلفة والعلوم المختلفة تنطوي تحت
علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه
ان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسمة احواله الى الماضي والمستقبل والآن وهو لا يحيل
الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الاجناس و
الانواع المتباعدة اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذا
لم يوجب ذلك التعدد والاختلاف فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف
الازمان دون اختلاف الاجناس والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضاً لا
يوجب الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جاز الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا
يوجب ذلك تغيراً في ذات العالم الاعتراض الثاني هو ان يقال وما المانع على اصلكم من ان يعلم هذه
الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جهم
من المعتزلة الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم
ينكر جماهير اهل الحق عليهم الا من حيث ان المتغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير و

الحوادث فهو حادث وليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو عن التغير واذا عقلتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد فان قيل انما احلنا ذلك لان العلم الحادث في ذاته لا يخلو اما ان يحدث من جهته او من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانا بينا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسألة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير احواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره قلنا كل واحد من القسمين غير محال على اصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد ابطلناه في تلك المسألة كيف وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط استحالته كونه اولا فهذه الحوادث ليست لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهي الى واسطة الحركة الدورية الى شيء قديم هو نفس الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن اذ تشابهت احوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما يتشابه احوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم اذا كانت تصدر على التناسب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل واما القسم الثاني وهو صدور هذا العلم فيه من غيره فنقول ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور احدها التغير وقد بينا لزومه على اصلكم والثاني كون التغير سببا لتغير المتغير وهو ليس بمحال عندكم فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المتلون بازاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثال الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر فاذا جاز ان يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فلتكن ذات المبدأ الاول عندكم مستعدة لقبول العلم وتخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير والامر الثالث الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك يوجب التسخير واستيلاء التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له بها وكانه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسائط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لائق باصلكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كالمضطر فيما يصدر منه وان قيل ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير فان كماله في ان

كتابخانه آستان قدس

بل لو جمع الاشياء فلو حصل ان علم مقارن لما مات لكان ذلك كالا انتقاصا او تغيرا فلم يكن كذلك
في عقد ... مسألة في تعجيزهم عن اثبات الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية
وقد قالوا ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكما ان ابداننا
تتحرك بالارادة نحو اغراضنا فكذلك السموات وان غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب
العالمين على وجه سنذكره ومذهبهم في هذه المسألة مما لا ينكر امكانه ولا يدعى استحالته فان الله تعالى قادر
على ان يخلق الحياة في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص ليس
شرطا للحياة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة في قبول الحياة ولكنا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك
بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء بالهام من الله او وحي وقياس العقل ليس
يدل عليه نعم لا يبعد ان يعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وساعد ولكنا نقول ما اوردوه دليلا لا
يصلح الا لافادة ظن فاما ان يفيد قطعا فلا وخيالهم فيه ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية
وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا وكل
محرك فاما ان يكون منبعثا من ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى اسفل والارادة في حركة الحيوان مع
القدرة واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على سبيل القسر كدفع الحجر الى فوق وكل ما يتحرك لمعنى في ذاته
فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر الى اسفل او يشعر به ونحن نسميه اراديا
ونفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات اما قسرية واما طبيعية
واما ارادية واذا بطل القسمان تعين الثالث ولا يمكن ان يكون قسرية لان المحرك القاسر اما جسم آخر
يتحرك بالارادة او بالقسر وينتهي لا محالة الى ارادة ومهما ثبت في الاجسام السماوية متحرك بالارادة فقد
حصل الغرض فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبالآخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان
يقال يتحرك بالقسر وان الله تعالى هو المحرك بغير واسطة فهو محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم
وانه خالقه للزم ان يتحرك كل جسم فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام
وتلك الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة او الطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحركه بالارادة
لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لان يراد تحريكه دون
غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم واذا ثبت
ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة القسرية
فيبقى ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجردها قط لا تكون سببا للحركة لان معنى
الحركة هرب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم ان كان ملائما له فلا يتحرك عنه ولذلك
لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء الى اسفل واذا غمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد
المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما هرب
الزق المملوء بالهواء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل
موضع وان فرض الهرب منه فهو عائد اليه والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك

لا ينصرف ذو نماء عن الهواء الى باطن الماء ولا حجر ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء
فلم يبق الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية **الاعتراض** هو انا نقول نحن نقدر ثلاث
احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها الاول ان تقدر حركة السماء قهرا لجسم آخر مريد ل
تحريكها يديرها على الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كرة ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطل قولهم
ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه الا مجرد استبعاد
الثاني هو ان يقال الحركة قسرية ومبدأها ارادة الله فانا نقول حركة الحجر الى اسفل ايضا قسرية تحدث ب
خلق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان
الارادة لم اختصت به وسائر الاجسام تشاركها في الجسمية فقد بينا ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص
الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين
موضع القطبية والنقطة والقول الوجيز ان ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به
من غير تميز بصفة ينقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة فانا نقول ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة
التي بها فارق غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وان علل
ذلك بصفة اخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فيضطرون بالآخرة
الى التحكم في الارادة وان في المبادي ما يميز الشيء عن مثله ويخصصه بصفة عن امثاله الثالث هو ان
يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتقدوه في هوي الحجر الى اسفل الا انه لا
يشعر به كالحجر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يهرب عنه بالطبع تلبيس فانه ليس ثم اماكن متفاصلة
بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا للجسم جزء بالفعل ولا للحركة جزء بالفعل
وانما يتجزأ بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن ان يخلق جسم وفي
ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لا ان مقتضى الحركة طلب المكان
ثم تكون الحركة للوصول اليه وقولكم ان كل حركة فهي لطلب مكان او هرب منه ان كان ضروريا فكأنكم
جعلتم طلب المكان مقتضى الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة اليه ونحن نقول
لا يبعد ان تكون الحركة نفس المقتضى لا لطلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان ان ما ذكروه
ان ظن انه اغلب من احتمال آخر فلا يتيقن انتفاء غيره قطعا فالحكم على السماء بانه حيوان تحكم
محض لا مستند له مسألة في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء مطيع
بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من حيوان
الا اذا كان الفعل اولى به من الترك والا فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب
الى الله ليس معناه طلب الرضا والحذر من السخط فان الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا وان
اطلقت هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز يكنى بها عن ارادة العقاب وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون
التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان الوجود الاكمل
وجوده وكل وجود فبالاضافة الى وجوده ناقص وللنقصان درجات وتفاوت فالملك اقرب

اليه

اليه فقلنا انا وهو المراد بالملائكة المقربين اي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تنفعل
وتعلم الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا من استحصال
[illegible] الى الله [illegible] يرجع الى طلب
التشبه [illegible] بان يتحفظ [illegible] الاشياء وبان يبقى بقاءه بلا [illegible]
الممكنة [illegible] والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو
حاصل لهم في الوجود [illegible] في البقاء المقصود
بالاضافة [illegible] السماوية عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما
هو بالقوة [illegible] الى ما هو بالفعل كالشكل الكري [illegible] وذلك ما هو [illegible] بالقوة
وهو الهيئة في الوضع والاين [illegible] معين [illegible] ممكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل
فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء آحاد الاوضاع على الدوام قصد استبقاءها
بالنوع فلا يزال يطلب وضعا بعد وضع وايناً بعد اين ولا ينقطع فيه هذا الامكان فلا تنقطع هذه
الحركات وانما قصد التشبه بالمبدأ الاول في البقاء على الاكمل الاقصى بحسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة
الملائكة السماوية لله [illegible] يحصل لها التشبه من حيث [illegible] استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع و
هو المقصود بالقصد الاول والثاني ما يتبع حركته من اختلاف نسبه في التثليث والتربيع و
المقارنة والمقابلة واختلاف المطالع [illegible] ما تحت فلك القمر و
يحصل منها حوادث [illegible] مما قاله فمشوقة الى
الاستكمال [illegible] النزاع فيه ولكنا لا
نطول [illegible] الى الغرض الذي [illegible] ان طلب الاستكمال
بالكون [illegible] يمكن ان يكون [illegible] لم يشتغل [illegible] المؤونة
في [illegible] وهو [illegible] تقرب الى الله تعالى وانه يستكمل
بان [illegible] في كل [illegible] الكون في الاماكن ممكن له وليست [illegible]
الجمع بينها بالعدد [illegible] بالنوع [illegible] فيه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الحوادث [illegible] الحركات من التثليثات والتسديسات [illegible]
[illegible] الاوضاع [illegible]
[illegible]
هذه خيالات [illegible] ملكوت السموات [illegible] بها [illegible] الخيالات

الا ان يطلع الله عليه انبياءه واولياءه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك تقاعد الفلاسفة
عن آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة
من اي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان
الداعي لها الى اصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى الجهة الحركة افاضة الخير على العالم السفلي وهذا باطل من
وجهين احدهما ان ذلك ان امكن ان يتخيل فليقض بان مقتضى طبعه السكون احترازا عن الحركة و
التغيير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة
الخير لانه كان ينتفع به غيره وليس يثقل عليه الحركة وليست تتعبه فما المانع من هذا الخيال والثاني ان
الحوادث تنبني على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات فلتكن الحركة الاولى مغربية
وما عداها شرقية وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعينت جهة واحدة وهذه
الاختلافات لا تستدعي الا اصل الاختلاف واما جهة بعينها فليست باولى من نقيضها في هذا الغرض

مسئلة في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد باللوح
المحفوظ نفوس السموات وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة
الحافظة المودعة في دماغ الانسان لا انه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب الصبيان في
اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب
عليه نهاية ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف اشياء لا
نهاية لها بخطوط معدودة وقد زعموا ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وان الملائكة
الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الاجسام
فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها
مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد اشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم
لانه كالنقاش المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد باللوح هذا مذهبهم والنزاع في هذه المسئلة يخالف
النزاع فيما قبلها فان ما ذكروه من قبل ليس محالا اذ منتهاه كون السماء حيوانا متحركا بالغرض وهو
ممكن اما هذه فترجع الى اثبات علم للمخلوقات بالجزئيات التي لا نهاية لها وهذا ربما نعتقد استحالته فنطالبهم
بالدليل عليه فانه تحكم في نفسه وقد استدلوا فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادية والارادة
تتبع المراد والمراد الكلي لا يتوجه اليه الا ارادة كلية والارادة الكلية لا يصدر منها شيء فان كل موجود بالفعل
معين جزئي والارادة الكلية نسبتها الى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها الا جزئي بل لا بد من ارادة
جزئية للحركة المعينة فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة ولا محالة
تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها
تصور لذلك المراد اي علم به سواء كان جزئيا او كليا ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات و
احاطة بها احاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها
غاربة وبعضها في وسط السماء فوق قوم وتحت قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف

النسب التي تحدث بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السموية
اما بغير واسطة او بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة ثم على الجملة فلكل حادث سبب حادث الى ان
ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السموية التي بعضها سبب للبعض فاذن الاسباب والمسببات
في سلسلتها تنتهي الى الحركات الجزئية السموية فالمتصور للحركة متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى اخر
السلسلة فبهذا يطلع على ما يحدث فان كل ما سيحدث فحدوثه واجب عن علته مهما تحققت العلة
ونحن انما لا نعلم ما يقع في المستقبل لانا لا نعلم جميع اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات
فانا مهما علمنا ان النار ستلتقي بالقطن مثلا في وقت معين فنعلم احتراقا في القطن ومهما علمنا
ان شخصا سيأكل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصا سيتخطى الموضع الفلاني الذي فيه كنز مغطى
بشيء خفيف اذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكنز وعرفه فنعلم انه سيستغني بوجود الكنز ولكن هذه
الاسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا اغلبها واكثرها
حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان السمويات
كثيرة ثم لها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في قوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السموات
مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها ولهذا زعموا انه يرى النائم في
نومه ما يكون في المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على شيء ربما بقي
ذلك الشيء بعينه في حفظه وربما تسارعت القوة المتخيلة الى محاكاته فان من غريزتها محاكاة الاشياء
بامثلة تناسبها بعض المناسبة او الانتقال منها الى اضدادها فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى
مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تعبير ما يمثله الخيال كما يمثل الرجل بشجرة والزوجة بخف والخادم
ببعض اواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بزيت البذر فان البذر سبب للسراج الذي هو سبب
الضياء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل وزعموا ان الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ
ليس ثم حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه
الامور الحسية صرفنا عنه واذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد للاتصال
وزعموا ان النبي ايضا يطلع على الغيب بهذا الطريق ايضا الا ان القوة النفسية النبوية قد تقوى
قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام ثم القوة
الخيالية تمثل له ايضا ما رآه وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى
التاويل كما يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما
عرف الانبياء الغيب في يقظة ولا منام لكن جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة ومعناه هذا الذي
ذكرناه فهذا ما اردنا ان نورده ليفهم مذهبهم والجواب ان تقول بم تنكرون على من
يقول ان النبي يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام فانما يعرفه
بتعريف الله او تعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم
في ورود الشرع باللوح والقلم فان اهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا

نتمسك به في الشرعيات يبقى التباس بمسالك المعقول وما ذكرتموه من اعتراف بامكانه مع ما لا نهاية له ونفي
النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه ان يعرف من الشرع لا من العقل
واما ما ذكرتموه من الدليل العقلي فهو مبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بابطالها ولكنا ننازع في ثلاث مقدمات منها
المقدمة الاولى قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم المقدمة الثانية ولكم انه يفتقر
الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم اذ هو شيء واحد وانما يتجزأ بالوهم ولا
في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الاين الممكنة لها كما ذكروه ويكفيها التصور
الكلي والارادة الكلية ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي
في ان يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة
مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا بد في الحركة الى البيت من ارادة جزئية ولا يزال يتجدد للانسان في توجهه
الى البيت تصور بعد تصور المكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية
للحركة الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوه بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم
في الحج لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعين مكان عن مكان وجهة
عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية فليس لها الا جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي
حيزها لا تجاوزه والحركة مرادة وليس ثم الا وجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو كهوي
الحجر الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطرق الخط المستقيم الذي هو خط على الارض
فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد
القرب والبعد والوصول اليه والانفصال عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا يفتقر
الى مزيد فهذه مقدمة تحكموا بوضعها المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد جدا قولهم انه اذا تصور
الحركات الجزئية تصور ايضا توابعها ولوازمها وهذا هوس محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك
وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة وهو نسبته الى الاجسام التي فوقه
وتحته وحواليه واذا مشى في شمس فينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا
يقع عليها وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط
لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه بالباطن من الاستحالة
له بسبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من اجزائه وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من
بدنه مما الحركة علة فيه او شرط او مهيئ ومعد وهو هوس لا يتخيله عاقل ولا يغتر به الا جاهل والى
هذا يرجع هذا التحكم على انا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال
او ينضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب
اطلاع الانبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطته ثم بطل مقتضى
الدليل فانه تحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء لعرفنا
جميع الحوادث المستقبلة واسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن

يقتضي المسبب اما بواسطة أو بوسائط كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل
الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية
مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله
فان قلبوا هذا علينا في علم الله تعالى فليس تعلق علم الله تعالى بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم
التي هي للمخلوقات بل مهما دار نفس الفلك دور نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان
فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلتحق به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله
وان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به فان قيل حق النفس
الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص و
الحقد والحسد والجوع والالم وبالجملة عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا اقبلت النفس
الانسانية على شيء واحد شغلها عن غيره واما النفوس الفلكية فنقية عن هذه الصفات لا يعتريها
شاغل ولا يستغرقها هم والم واحساس فعرفت جميع الاشياء قلنا وبم عرفتم انها لا شاغل لها وهلا كانت
عبادتها واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي
يحيل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرف انحصار المانع في
القدر الذي شاهدناه من انفسنا وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل تصورها
عند الاطفال ولا يعتقدونها شاغلا ومانعا فمن اين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية
هذا ما اردنا ان نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهي القول في الطبيعيات فهي علوم كثيرة نذكر
اقسامها لنعرف ان الشرع ليس يقتضي منازعتهم فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها وهي منقسمة
الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام الاول يذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام
والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من الزمان والمكان والخلاء ويشتمل عليه كتاب سمع الكيان
الثاني نعرف فيه احوال اقسام العالم التي هي السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة و
طبائعها وعلة استحقاق كل واحد منها موضعا متعينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم الثالث نعرف
فيه احوال الكون والفساد والتولد والتوالد والنشو والبلى والاستحالات وكيفية استيفاء
الانواع مع فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون و
الفساد الرابع في الاحوال التي تعرض في العناصر الاربعة من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية
من الغيوم والامطار والرعد والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل الخامس
في الجواهر المعدنية السادس في احكام النبات السابع في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات
الثامن في النفس الحيوانية والقوى المدركة وان نفس الانسان لا تموت بموت البدن وانه جوهر
روحاني يستحيل عليه الفناء واما فروعها فسبعة الاول الطب ومقصوده معرفة مبادي بدن
الانسان واحواله من الصحة والمرض واسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض ويحفظ الصحة الثاني احكام
النجوم وهو تخمين في الاستدلال من اشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما يكون من احوال العالم

والملك والمواليد والسنين الثالث علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الاخلاق الرابع التعبير
وهو استدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فخيلته القوة المتخيلة
بمثال غيره الخامس علم الطلسمات وهو تأليف القوى السماوية بقوى الاجرام الارضية ليتألف من
ذلك قوة تفعل فعلا غريبا في العالم الارضي السادس علم النيرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية
ذوات الخواص ليحدث منه امور غريبة السابع علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية
ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه
العلوم وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم في اربعة مسائل الاولى حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد
في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في القدرة ايجاد
السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب واثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات
والثانية في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها ليست منطبعة في الجسم وان معنى الموت
انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والا فهو قائم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف
بالبرهان العقلي والثالثة قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية
سرمدية لا يتصور فناؤها الرابعة قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع في
الاولى من حيث انه ينبني عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى و
شق القمر ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا احال جميع ذلك واولوا ما في القرآن من
احياء الموتى وقالوا اراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم واولوا تلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة
الالهية الظاهرة على يد موسى شبهات المنكرين واما شق القمر فربما انكروا وجوده وزعموا انه لم
يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات الا ثلاثة امور احدها انها خاصية في القوة
المتخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس بالاشتغال اطلعت على
اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل وذلك في اليقظة للانبياء ولسائر
الناس في النوم فهذه خاصية النبوة التي هي للقوة المتخيلة الثانية خاصية في القوة العقلية النظرية
وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم فرب ذكي اذا ذكر المدلول
تنبه للدليل واذا ذكر الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة
واذا احضر في ذهنه حدا النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا
منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بادنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب
كثير واذا جاز ان ينتهي طرف النقصان الى من لا حدس له اصلا حتى لا يتهيأ لفهم المعقولات مع التنبيه
جاز ان ينتهي طرف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات او لاكثرها وفي اسرع الاوقات و
اقربها ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالب او في بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب
فرب نفس مقدسة صافية يستمر حدسها في جميع المعقولات وفي اسرع الاوقات فهي نفس النبي الذي
له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات الى معلم بل كانه قد يتعلم من نفسه وهو الذي

وصف بانه يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور الثالث القوة النفسية العملية فقد تنتهي الى
حد يتأثر بها الطبيعيات وتتسخر لها ومثاله ان النفس منا اذا توهم شيئا خدمته الاعضاء والقوى
التي فيها الحركة فتحركت الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهم شيئا طيب المذاق تحلبت اشداقه وانتهضت
القوة الملعبة فياضة باللعاب من معادنها واذا تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الآلة بل اذا مشى
على جذع ممدود طرفاه على حائطين اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه وسقط
ولو كان ذلك على الارض لمشى عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة
مسخرة للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد
تخدمها القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة في بدنه الا ان له نوع نزوع وشوق
الى تدبيره خلق ذلك في جبلته فاذا جاز ان تطيعه اجزاء بدنه لم يمتنع ان يطيعه غيره فتتطلع نفسه الى
هبوب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او تزلزل ارض لتنخسف بقوم وذلك موقوف حصوله
على حدوث برودة او سخونة او حركة في الهواء فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه
هذه الامور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك معجزة للنبي ولكن انما يحصل ذلك في هواء
مستعد للقبول ولا ينتهي الى ان ينقلب الخشب حيوانا وينفلق القمر الذي لا يقبل الانخراق فهذا
مذهبهم في المعجزات ونحن لا ننكر شيئا مما ذكروه وان ذلك مما يكون للانبياء وانما ننكر اقتصارهم ومنعهم
قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وغيره فلزم الخوض في هذه المسألة لاثبات المعجزات ولامر آخر وهو
نصرة ما اطبق عليه المسلمون من ان الله قادر على كل شيء فلنخض في المقصود مسئلة
الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا
ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة
وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل
والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء و
اسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم و
الصناعات والحرف فان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونها
ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقبة
وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته
والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا
مع ملاقاة النار فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن
رمادا محترقا دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه وللكلام في المسألة ثلاث مقامات المقام الاول
ان يدعي الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما
هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره بل نقول فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن
والتفرق في اجزائه وجعله حراقا او رمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة فاما

فما النار وهي جماد لا فعل لها فما الدليل على انها الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق
عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علة له سواه اذ لا
خلاف في ان انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطباع المحصورة
في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب فاعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل
حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم يقل انها موجودة
به بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور الحادثة
وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند
الشيء لا يدل على انه موجود به بل نبين هذا بمثال وهو ان الاكمه لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع
من الناس الفرق بين الليل والنهار لو انكشفت الغشاوة عن عينه نهارا او فتح اجفانه فرأى الالوان
ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصور الالوان فاعله فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما ومفتوحا
والحجاب مرتفعا والشخص المقابل متلونا فيلزم لا محالة ان يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت
الشمس واظلم الهواء علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع الالوان في بصره فمن اين يامن
الخصم ان يكون في المبادي للوجود علل واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة
بينها الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت او غابت لادركت
التفرقة وفهمنا ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا مخرج منه على قياس اصلهم ولهذا اتفق
محققوهم على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة
عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك او ملائكة حتى قالوا انطباع
صور الالوان في العين يحصل من واهب الصور وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة و
الجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل لهذه الصور وطردوا هذا في كل حادث وبهذا يبطل
دعوى من يدعي ان النار هي الفاعلة للاحتراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة
الى غير ذلك من الاسباب المقام الثاني مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادي الحوادث
ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة الا ان تلك المبادي ايضا
تصدر الاشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار كصدور النور من الشمس
انما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس
ويرده حتى يستضيء به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والحجر يمنع وبعض
الاشياء يلين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها يسود كوجهه
والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل فكذا مبادي الوجود فياضة بما
هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وانما التقصير من القوابل واذا كان كذلك فمهما فرضنا
النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان يحترق
احدهما دون الاخرى وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى انكروا وقوع ابراهيم صلى الله على نبينا

وعليه وسلم فالنازع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا اذ زعموا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من
النار وذلك يخرجه عن كونه نارا او بقلب ذات ابراهيم وبدنه حجرا او شيئا لا يؤثر فيه النار ولا هذا
ممكن ولا ذاك **والجواب** له مسلكان الاول ان نقول لا نسلم ان المبادي ليست تفعل بالاختيار
وان الله تعالى لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من ابطال دعواهم في ذلك في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت
ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة النار امكن في العقل ان لا يخلق مع وجود
الملاقاة فان قيل فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا انكر لزوم المسببات عن اسبابها
واضيفت الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة ايضا منهج مخصوص متعين بل امكن تفننه وتنوعه
فليجوز كل واحد منا ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية واعداء مستعدة
بالاسلحة لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا في بيت فليجوز ان
يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا او انقلب حيوانا او لو ترك غلاما في
بيته فليجوز انقلابه كلبا او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا
سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما في البيت الآن وانما القدر الذي اعلمه اني تركت
في البيت كتابا ولعله الآن فرس وقد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه واني تركت في البيت جرة من
الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس ان يخلق
من النطفة ولا من ضرورة الشجر ان تخلق من البذر بل ليس من ضرورته ان تخلق من شيء فلعله خلق
اشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الآن وسئل عنه هل هذا مولود فليتردد
وليقل يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان فان الله تعالى
قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا
القدر كاف فيه **والجواب** ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم
كونه لزم هذه المحالات ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما
بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان
لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى ترسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية
ترسخا لا تنفك عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكروها ان فلانا لا يقدم من سفره
غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العامي فيعلم انه ليس يعلم الغيب
في امر من الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر ان تتقوى نفسه وحدسه
بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان
خرق الله العادة بايقاعها في زمان تخرق العادات فيها انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها
فلا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا
يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت فليس في
هذا الكلام الا تشنيع محض **المسلك الثاني** وفيه الخلاص من هذه التشنيعات وهو ان نسلم

ان النار خلقت خلقة اذا لاقاها قطنتان متماثلتان احرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه
ولكن مع هذا نجوز ان يلقى نبي في النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار او بتغير صفة النبي فيحدث
من الله تعالى او من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمه بحيث لا تتعداه فتبقى معها سخونتها
وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها واثرها او يحدث في بدن الشخص صفة لا تخرجه
عن كونه لحما وعظما فيدفع اثر النار فانا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد فلا يتأثر
به والذي لم يشاهد ذلك ينكره فانكار الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار
او في البدن تمنع الاحتراق كانكار من لم يشاهد الطلق واثره وفي مقدورات الله تعالى غرائب و
عجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلم ينبغي ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت وقلب
العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا
ثم النبات يستحيل عند اكل الحيوان دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا وهذا
بحكم العادة واقع في زمان متطاول فلم يحيل الخصم ان يكون في مقدور الله تعالى ان يدير المادة في
هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت اقرب فلا ضبط للاقل فتستعجل هذه القوى
في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي فان قيل وهذا يصدر من نفس النبي او من مبدأ آخر من المبادي عند
اقتراح النبي قلنا وما سلمتموه من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل
منه او من مبدأ آخر فقولنا في هذا كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير
واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصوله انصراف همة النبي اليه وتعين نظام الخير
في ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكنا والمبدأ
به سمحا جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجحت الحاجة الى وجوده وصار الخير متعينا فيه الا اذا احتاج
نبي في اثبات نبوته اليه لافاضة الخير فهذا كله لائق بمساق كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص
للنبي بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل امكانه فلم يجب
معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا
النطفة وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادي الموجودات عندهم ولم
يتخلق قط من نطفة الانسان الا انسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من
الفرس اوجب ترجيح المناسبة لصورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المترجحة بهذا
الطريق وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ولا من بذر الكمثرى تفاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات
تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفار والحية والعقرب و
كان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن في القوة
البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزافا بل لا يفيض على
كل محل الا ما تعين قبوله بكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومباديها عندهم امتزاج
الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد اتضح من هذا ان مبادي الاستعدادات فيها

غرائب وعجائب حتى توصل ارباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج
القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها طالعا مخصوصا
من الطوالع واحدثوا بها امورا غريبة في العالم فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد والبق عن
بلد الى غير ذلك من امور تعرف من علم الطلسمات فاذا خرجت عن ضبط مبادي الاستعدادات
ولم تقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن اين نعلم انه يستحيل حصول الاستعدادات في بعض الاجسام
للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها الا في زمان طويل
ولا يكون ذلك معجزة وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات العالية والذهول عن اسرار
الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من
معجزات الانبياء بحال من الاحوال فان قيل فنحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى
وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالته ومنها ما يعرف امكانه
ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالآن ما حد المحال عندكم فان رجع الى
الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا
يستدعي وجود احدهما وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد و
خلق علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك يد ميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات
وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال
المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك اليد والتحريك من جهة الله وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة
الاختيارية وبين الرعدة ولا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على
قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما
اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه ايضا من المحالات ما لا حصر له **والجواب**
ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه او اثبات الاخص مع نفي الاعم او اثبات الاثنين
مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور واما الجمع بين السواد
والبياض فمحال لانا نفهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد فاذا
صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص
في مكانين لانا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت
مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غيره وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا
علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا نفهم من الجماد
ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسمية
الحادث علما ولا يدرك به محله شيئا محال فهذا وجه استحالته واما قلب الاجناس فقد قال بعض المتكلمين
انه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيئا آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا
فالسواد باق ام لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع

القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان تجوز السواد بالقدرة معا ومنه فلم ينقلب بل بقى على ما هو
عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورتها ولبست صورة اخرى فرجع
الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قائمة تعاقب عليها الصورتان فاذا
قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين اردنا به ان المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة
وقبلت صورة اخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصا ثعبانا و
التراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر
الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه واما تحريك الله تعالى يد ميت ونصبه على صورة حي يقعد و
يكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما
هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة احكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الآن هو
الله وهو المحكم وهو عالم به فاما قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة فنقول انما ادركنا
ذلك من انفسنا لانا شاهدنا من انفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فعبرنا عن ذلك المميز
بالقادرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين احدهما في حالة والآخر في حالة وهو ايجاد الحركة
مع القدرة عليها في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة اخرى واما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا
حركات كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف
بها وجود احد قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق مسئلة في تعجيزهم عن
اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع
في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما ان الله ليس بخارج العالم ولا داخل العالم و
كذا الملائكة عندهم والخوض في هذا يقتضي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية والقوى
الحيوانية تنقسم عندهم الى قسمين [illegible] قسمان ظاهرة وباطنة فالظاهرة هي
الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى واما الباطنة فثلاثة احديها القوة الخيالية
في مقدم الدماغ وراء القوة الباصرة وفيها تبقى صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع
فيها ما يورده الحواس الخمس فيجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل
الابيض لم يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا رآه ثانيا لم يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الاولى ولكن
فيه معنى يحكم بان هذا الابيض هو الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران اعني
اللون والحلاوة حتى قضى عنده وجود احدهما بوجود الآخر والثانية القوة الوهمية وهي التي
تدرك المعاني وكان القوة الاولى تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة اي جسم
والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما ولكن قد يعرض له ان يكون في جسم كالعداوة والموافقة
فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون في جسم وتدرك ايضا كونه مخالفا
لها وتدرك السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها وملائمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو
خلف الام والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما ان يكونا في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد

يعرض لهما ان يكونا في الاجسام ابدا فكانت هذه القوة مهيأة للقوة الثانية وهذا يسمى التجويف الاخير من الدماغ اما الثالثة فهي القوة التي تسمى في الحيوان متخيلة وفي الانسان مفكرة وشانها ان تركب الصور من الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور وهي بالتجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على ان يتخيل انسانا طائرا وشخصا راسه راس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك فظهر ان الحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سبق لا بالقوى المدركة وانما عرف تعدد هذه القوى بصناعة الطب فان الآفة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلفت هذه الامور فهم زعموا ان القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشيء يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها المتخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة على معنى انها مباشرة الحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة [illegible] النزوعية الشوقية وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوبة [illegible] الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة [illegible] على تحريك تقرب به [illegible] المتخيلة ضارة او نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث [illegible] التخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم الاجتماع التام [illegible] المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات [illegible] فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه [illegible] طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على [illegible] التفسير واما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة بالقوة لا بالفعل لان النطق اخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت اليه فلها قوتان قوة عاملة وقوة عالمة وقد يسمى كل واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبطة ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان واما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شانها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون احوالا مرة ووجوها اخرى ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذن للنفس قوتان بالقياس الى جهتين القوة النظرية بالقياس الى جنبة الملائكة اذ بها تاخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي ان تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى اسفل وهي جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي ان تتسلط على سائر القوى البدنية وان تكون سائر القوى متادبة بتاديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتاثر هي عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئة انقيادية تسمى رذائل بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل فهذا ايجاز ما

فصلوه من القوى الحيوانية والانسانية ولو لم نذكرها لما ضر الاعراض عن ذكر القوى الباقية اذ لا حاجة الى ذكرها
في غرضنا وليس شيء مما ذكروه مما يجب انكاره في الشرع فانها امور مشاهدة اجرى الله تعالى العادة بها وانما نريد
ان نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل ولسنا نعترض اعتراض
من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى او يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ان
الشرع مصدق له ولكنا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فلنطالبهم بالادلة
ولهم فيه براهين كثيرة بزعمهم الاول قولهم ان العلوم العقلية تحل النفس الانسانية وهي محصورة
وفيها آحاد لا تنقسم فلا بد وان يكون محله ايضا لا ينقسم وكل جسم فمنقسم فدل ان محله شيء لا ينقسم
ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق باشكاله واقربه ان يقال ان كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال
فيه ايضا منقسم لكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا هو قياس شرطي استثني فيه نقيض
التالي فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا نظر ايضا في المقدمتين فان الاولى
قولنا ان كل حال في منقسم ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله وهو اولي لا يمكن التشكك فيه والثانية
قولنا ان العلم الواحد يحل في الآدمي وهو لا ينقسم اذ لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل
على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم اشياء ولا نقدر ان نفرض زوال بعضها وبقاء البعض
اذ لا بعض لها **الاعتراض** من وجهين المقام الاول بم تنكرون على من يقول محل العلم جوهر
فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الا الاستبعاد وهو انه كيف تحل
العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيفة به معطلة وهي مجاورة له والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على
مذهبهم ايضا انه كيف تكون النفس شيئا واحدا لا يتحيز ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا
خارجه ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه الا انا لا نؤثر هذا المقام فان القول في مسألة الجزء الذي
لا يتجزأ طويل ولهم فيه ادلة هندسية يطول الكلام عليها ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل
يلاقي احد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر او غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقي الطرفين فان
ملاقي الملاقي ملاق وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها
وبنا غنية عن الخوض فيها فلنعدل الى مقام آخر المقام الثاني ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال في
جسم فينبغي ان ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية التي في الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم
شيء واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل
ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفوس البهائم منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد الموت وقد اتفقوا
عليه وان امكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة
الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها ان تكون في مادة
فان قيل الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص
مقرونا بشخصه وبهيكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص قلنا الشاة قد
ادركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذا الشكل وينقسم

بانقسام

بانقسام محل الصورة في العداوة وبماذا ادركتها فان ادركت بجسم فلينقسم وليت شعري ما حال ذلك الامر الذي اذا قسم وكيف يكون بعضه ادراكا لبعض العداوة فكيف يكون لها بعض او كل قسم الى كل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في كل قسم من اقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل فان قيل هذه مناقضة في المعقولات لا تنقض فانكم لا تقدرون على الشك في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم في جسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة **والجواب** ان هذا الكتاب ما صنفناه الا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل اذ انتقض به احد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة او ما ذكروه في القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بانقسام محله والخلل في لفظ الانطباع اذ يمكن ان لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه فلعل نسبة العلم الى محله على وجه اخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف الى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لنا علما نثق به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به وعلى الجملة لا ينكر ان ما ذكروه مما يقوي الظن ويغلبه وانما ينكر كونه معلوما يقينا علما لا يغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا القدر مشكوك فيه **دليل ثان** قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن المادة منطبعا في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه واستكرهت لفظ الانطباع فنعدل عنه الى عبارة اخرى ونقول هل للعلم نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه فكونه عالما به اولى من كونه غير عالم به وان كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة اقسام اما ان تكون النسبة لكل جزء من اجزاء المحل او تكون لبعض اجزاء المحل دون البعض او لا يكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا نسبة لواحد من الاجزاء فانه اذا لم يكن للاحاد نسبة لم يكن للمجموع نسبة فان المجتمع من المباينات مباين وباطل ان يقال النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء وليس كلامنا فيه وباطل ان يقال لكل جزء مفروض نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم باسره فمعلوم ان كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل وان كان كل جزء له نسبة اخرى غير النسبة التي للجزء الاخر الى ذات العلم فذات العلم اذن منقسمة في المعنى وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة كل واحد الى شيء من ذات العلم غير نسبة الاخر فانقسام ذات العلم بهذا اظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون الا امثلة لصور جزئية منقسمة فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من الالة الجسمانية والاعترا

على هذا ما سبق فانه يبطل بقوة الاطلاع بالقوة النسبية لادراك الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية
للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه فانه ادراك لا محالة وقضية اليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكرتموه فان
العداوة ليست امرا مقدورا له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب اجزاؤها الى اجزا
وكون شكل الذئب مقدرا لا يكفي فان الشاة ادركت شيئا سوى شكله وهو المخالفة والمضادة و
العداوة والزيادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد ادركته بجسم مقدر فهذه الصورة
مشكلة في هذا البرهان كما في الاول فان قال قائل هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحل في
الجسم في جوهر متحيز لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد قلنا ان الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بامور هندسية
يطول القول في حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم ان تكون القدرة والارادة ايضا في ذلك الجزء
فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة ونرى الكتابة
في اليد والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد يريدها بعد
شلل اليد وتتعذر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة دليل ثالث قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم
لكان العالم ذلك الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال انه عالم والعالمية صفة له على الجملة
غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هوس فانه يسمى مبصرا وسامعا وذائقا وكذا البهيمة توصف به
وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان
كان هو في جزء من جملة بغداد لا في جملة بغداد ولكن يضاف الى الجملة دليل رابع قالوا ان كان العلم يحل جزءا
من القلب والدماغ مثلا فالجهل ضده فينبغي ان يجوز قيامه بجزء آخر من القلب والدماغ ويكون الانسان
في حالة واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان
ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه و
العلم ببعضه لان الشيء في محل لا يضاده ضده في محل آخر كما تجتمع البلقية في فرس واحد والسواد
والبياض في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس فانه لا ضد لادراكاتها ولكنه قد
يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الا تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك ببعض اجزائه
كالعين والاذن ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغني عن هذا قولكم ان العالمية مضادة
للجاهلية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلة والعالم هو المحل الذي
قام العلم به فان اطلق الاسم على الجملة فبالمجاز كما يقال هو في بغداد وان كان هو في بعضها وكما يقال
هو مبصر وان كان بالضرورة يعلم ان حكم الابصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد
الاحكام كتضاد العلل فان الاحكام تقتصر على محال العلل ولا يخلص عن هذا قول القائل ان المحل
المتهيئ لقبول العلم والجهل من الانسان واحد فيتضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو
قابل للعلم والجهل ولم تشترطوا سوى الحياة شريطة اخرى وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم
على وتيرة واحدة الاعتراض ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت
للبهائم والانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان ينفر عما يشتاق اليه فيجتمع فيه النفرة و

الميل

خزانة السادة ...

او تبين الشئ واحد يجد الشوق في محل والنفرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تغاير الاجسام وذلك
لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس فلذلك الشهوة
والاغضاب نجد ... ان العقل لطرابطة استحالت الاضافات المتناقضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كونها
لنفس غير منطبع في الجسم كما في البهائم دليل خامس قولهم ان كان العقل يدرك المعقول بآلة
جسمانية فهو لا يعقل نفسه والتالي محال فانه يعقل نفسه فالمقدم محال قلنا سلم ان استثناء نقيض
التالي ينتج نقيض المقدم ولكن اذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم فنقول من يسلم لزوم التالي وما
الدليل عليه فان قيل الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى و
السمع لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الا بجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل
غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وانه عقل نفسه قلنا
ما ذكرتموه من وجهين احدهما ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون ابصارا لغيره ولنفسه
كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك وبخرق العادة ان عندنا
جائز والثاني وهو اقوى انا سلمنا ذلك في الحواس ولكن لم قلتم انه اذا امتنع ذلك في بعض الحواس لم يمتنع في
بعض واي بعد في ان يفترق حكم الحواس ... انها جسمانية كما اختلف البصر
واللمس في ان اللمس يحتمل الادراك الا بالاتصال بالعضو الملامس وكذا الذوق ويخالفه البصر فانه
يشترط فيه الانفصال لو التصق اجفانه ... لم ير ... وهذا الاختلاف لا يوجب
الاختلاف في الحاجة الى الجسم فلا يبعد ... عقلا ويخالف سائر ما في
انها لا تدرك انفسها دليل سادس ... جسمانية الابصار لما ادرك الا
كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب ... ليس آلة لها ولا محلا ولا الما
ادركه ولا اعتراض على هذا كالاعتراض ... يعمل ان يدرك الابصار محله و
لكن حواله على خرق العادة او نقول لم يستحيل ان تفترق الحواس الخمس في هذا المعنى وان اشتركت
في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو
محله ولم يلزم ان نحكم من جزئي معين على الكل مرسل وهما عرف بالاتفاق بطلانه وذكر في المنطق ان
يحكم بسبب جزئي او جزئيات كثيرة على الكلي حتى مثلوا بما اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحرك عند
المضغ فكه الاسفل لانا استقرينا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك فيكون ذلك لغفلته عن التمساح
فانه يحرك فكه الاعلى وهؤلاء لم يستقروا الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فحكموا على
الكل فلعل العقل حاسة اخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر الحيوانات فتكون
اذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك محلها والى ما لا يدرك كما انقسمت الى ما يدرك
مدركه من غير ماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالاتصال كالذوق واللمس فما ذكروه ايضا ان
اورث ظنا فلا يورث يقينا موثوقا به فان قيل انما نعول على مجرد الاستقراء الحواس بل نعول على
البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكهما حتى لا

يجعلوان يعتقدهما جميعا [illegible] لا يجدوعن [illegible] نفسه فان اصلا لا يعزب ذاته عن ذاته بل يكون متثبتا
لنفسه فى نفسه ابدا والانسان مالم يسمع حديث القلب والدماغ اولم يشاهدهما بالتشريح من انسان
آخر لا يدركهما اولا يعتقد وجودهما فان كان العقل حالا فى جسم فينبغى ان لا يعقل ذلك الجسم ابدا او
لا يدركهما ابدا وليس واحد من الامرين بصحيح بل يعقلها تارة ولا يعقلها اخرى وهذا التحقيق هو الدليل
الحال فى محل انما يدرك المحل [illegible] يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى الحلول فيجب ان يدركه
ابدا وان كانت هذه النسبة لا تكفى فينبغى ان لا يدركه ابدا اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كما انه
لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه ابدا ولم يغفل عنه بحال فلذا الانسان ما دام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها
فانه يشعر بجسده وجسمه نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يثبت نفسه جسما حتى يثبت
نفسه فى ثيابه وفى بيته والنفس الذى ذكروه لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل الجسم ملازم له ويغفل
عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم وانهما زائدتان فى مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتى الثدى فان كل انسان
يعلم انه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتبين وانه كان يدركه انه الى الرأس اقرب
منه الى العقب ومن جملة الرأس الى داخل الانف اقرب منه الى داخل الاذن فكذلك يشعر الانسان بنفسه ويعلم
ان قوته التى بها قوامه الى قلبه [illegible] بنفسه باتباع علم [illegible] ولا يقدر
على تقدير نفسه باتباع عدم [illegible] ذكروه من انه يعقل [illegible] تارة وتارة لا يعقل [illegible]
دليل سابع قالوا القوى الدراكة [illegible] الجسمانية يعرض [illegible] من المواظبة على العمل بادامة الادراك
كلال لان ادامة الحركة تفسد [illegible] كذلك [illegible] القوة الجالبة الادراك مما يوهنها
وربما افسدها حتى لا تدرك [illegible] ولا [illegible] العظيم للسمع والنور العظيم للبصر
فانهما ربما يفسدان ويمتنع عقيب [illegible] والمرئيات الدقيقة بل [illegible]
الشديدة لا يحس بعدها بالخفية [illegible] العقلية بالعكس فان ادامتها النظر الى المعقولات
لا يتعبها [illegible] الضروريات الجلية يقويها على [illegible] النظريات الخفية ولا يضعفها وان عرض لها فى
بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف آلة القوة الخيالية
فلا تخدم العقل وهذا من النمط السابق فانا نقول لا يبعد ان تختلف خواص الجسمانية فى هذه
الامور فليس ما يثبت منها للبعض يجب ان يثبت للآخر بل لا يبعد ان تتفاوت الاجسام فيكون
منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من الحركة ولا يوهنه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم
سبب يجبر قواها بحيث لا تحس بالاثر فيها فكل هذا ممكن فان الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس
يلزم ان يثبت لكلها دليل ثامن قالوا اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف
عند الاربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى العقلية فى اكثر الامور
انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر فى المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند الخرف
بسبب الشيخوخة فانه مهما بان انه يقوى مع ضعف البدن فى بعض الاحوال تعتقد بان قوامه بنفسه
فتعطله عند تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين التالى لا ينتج فانا

نقود
١٠

قوله لو كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالمقدم محال واذا قلنا
التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجودا ثم السبب فيه ان النفس لها فعل بذاتها اذا
لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى البدن وهو السياسة له وتدبيره
وفعل بالقياس الى مباديه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما متمانعان متعاندان فمهما اشتغل باحدهما
انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوة
والغضب والخوف والغم والوجع فاذا اخذت تتفكر في معقول تعطلت عليك هذه الاشياء الاخر بل
مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظره من غير ان يصيب آلة العقل شيء او يصيب ذاتها آفة والسبب
في ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل فعل العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه ايضا
مرض في الدماغ وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب
التمانع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول عن معقول آخر وآية انه
المرض الحال في البدن ليس يتعرض لمحل العلوم انه اذا عاد صحيحا لم يفتقر الى تعلم العلوم من رأس بل
تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير استئناف تعلم واما الاعتراض الثاني فنقول
نقصان القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر … في اول العمر وبعضها
في الوسط وبعضها في الآخر وامر العقل ايضا … ولا يبقى الا … ولا يبعد ان ينتبه الشم
البصر فان الشم يقوى بعد الاربعين … في الجسم كما تفاوتت
هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها … بعضها الاختلاف في مزاجها
ولا يمكن الوقوف على ضبطها فلا يبعد ان يكون … الاشياء … الحواس
ويكون احد الاسباب في سبق الضعف في البصر … فانه مبصر في اول الفطرة
لا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة او زيادة … حتى قيل ان الشيب الى شعر
الرأس اسبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس اقدم فهذه الاسباب تتخاصم الخائض فيها ولم يرد هذه
الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان يبنى عليها علما موثوقا به لان جهات الاحتمال التي فيها تزايد بها
القوى او تضعف لا تنحصر فلا يؤثر شيء من ذلك يقينا [illegible] قالوا كيف يكون الانسان عبارة
عن الجسم مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تتحلل والغذاء يسد مسد المتحلل حتى انا اذا رأينا صبيا
انفصل من امه صغيرا مرارا ثم ينحل ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من
الاجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان اول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق منه شيء من
اجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو
عين ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم من اول صباه ويكون قد تبدل جميع اجسامه فدل ان
للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آلته والاعتراض ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة اذ قيس
حاله كبيرا بحاله صغيرا يقال ان هذا ذلك بعينه كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجود
غير الجسم وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فانه يبقى من الصبا الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء

الدماغ فان زعموا انه لم يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذا سائر اجزاء القلب فهما من البدن فكيف يتصور ان
يتبدل الجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة
فاما ان ينمحي عنه فلا فهو ذلك الانسان باعتبار ما بقي كما انه يقال هذا ذاك الشجر وهذا ذاك الفرس
ويكون بقاء المني مع كثرة التحلل والتبدل مثاله ما اذا صب في موضع رطل من الماء ثم صب عليه رطل
آخر ماء حتى اذا اختلط به ثم اخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم اخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك
الف مرة فنحن في المرة الاخيرة نحكم بان شيئا من الماء الاول باق فانه ما من رطل يؤخذ منه الا و
فيه شيء من ذلك الماء لانه كان موجودا في المرة الثانية والثالثة قريبة من الثانية والرابعة من
الثالثة وهكذا الى الآخر وهذا على اصلهم الزم حيث جوزوا انقسام الاجسام الى غير نهاية فانصباب
الغذاء في البدن وانحلال اجزاء البدن يضاهي صب الماء في هذا الاناء واغترافه منه **دليل عاشر** قالوا
القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون احوالا فتدرك الانسان المطلق
عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص
ولون مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور
بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه
بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان يبقى حقيقة الانسان في العقل مجردا
عن هذه الخواص وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصا فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص
كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى تنقسم اوصافه الى ما هو ذاتي كالجسمية للشجر والحيوان و
الحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالبياض والطول للانسان والشجر ويحكم بكونه ذاتيا وعرضيا
على جنس الانسان والشجر وكل ما يدرك لا على الشخص المشاهد فدل على ان الكلي المجرد عن القرائن
المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكلي المعقول لا اشارة اليه ولا وضع له ولا مقدار
فاما ان يكون تجرده عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه وهو محال فان المأخوذ منه ذو
وضع واين ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الآخذ وهو النفس العاقلة فينبغي ان لا يكون للنفس
وضع ولا اليها اشارة ولا لها مقدار والا لو ثبت ذلك لها لثبت للذي حل فيه **الاعتراض** ان المعنى
الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في
الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم اذا فصل كان المفصل المفرد عن
القرائن في العقل في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة
واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي ادركه الحس اولا
ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد المفرد الذي يدرك ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم
تحدث له هيئة اخرى كما اذا رأى فرسا بعد انسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا
قد يعرض في مجرد الحس فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة
اخرى فلو رأى ماء آخر لم تحدث صورة اخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثال لكل

الحد من آحاد الباء فقد يظن انه لا يفيد المعنى وكذلك اذا راى اليد مثلا حصل فى الخيال وفى العقل وضع
اجزائها بعضها مع بعض من حيث انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع مع الاظفار ويحصل
مع ذلك صغره وكبره ولونه فان رأى يدا اخرى تماثلها فى كل شئ لم يتجدد له صورة اخرى بل لا تؤثر
المشاهدة الثانية فى احداث شئ جديد فى الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء فى اناء واحد على قدر واحد و
قد يرى يدا اخرى تخالفها فى اللون والقدر فيحدث له لون اخر وقدر اخر ولا يحدث له صورة جديدة
لليد فان اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء فى وضع الاجزاء وتخالفها فى اللون والقدر
فما تساوى فيه الاولى لا تتجدد صورته اذ تلك الصورة هى هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته
فهذا معنى الكلى فى العقل والحس جميعا فان العقل اذا ادرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من
الشجر صورة جديدة فى الجسمية كما فى الخيال بادراك صورة الماء فى وقتين وكذا فى كل متشابهين وهذا
لا يؤذن بثبوت كلى لا وضع له اصلا على ان العقل قد يحكم
بثبوت شئ لا اشارة اليه ولا وضع له كحكمه بوجود صانع العالم ولكن من اين ان ذلك
لا يتصور قيامه بجسم وفى هذا القسم يكون المنتزع من المادة هو المعقول فى نفسه دون العقل والعاقل
فاما فى المأخوذ من المواد فوجهه ما ذكرناه [illegible] النفوس الانسانية يستحيل عليها
العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها فيطالبون بالدليل عليه ولهم دليلان احدهما
قولهم ان عدمها لا يخلو اما ان يكون بموت البدن او بضد يطرأ عليها او بقدرة القادر وباطل ان تنعدم
بموت البدن فان البدن ليس محلا لها [illegible] بواسطة القوى التى فى البدن وفساد
الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة [illegible] النفوس البهيمية والقوى
الجسمانية ولان للنفس فعلا بغير مشاركة [illegible] الذى لها بمشاركة آلة التخيل
والاحساس والشهوة والغضب فلا جرم يفسد [illegible] بفواته وفعلها بذاتها دون
مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة فى كونها مدركة للمعقولات الى البدن بل الاشتغال
بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان لها فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر
قوامها الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم بضد اذ الجواهر لا ضد لها ولذلك لا ينعدم فى العالم الا
الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المائية بضدها وهو صورة الهوائية والمادة
التى هى المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس فى محل فلا يتصور عدمه بالضد اذ لا ضد لما ليس فى محل
فان الاضداد هى المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال تفنى بالقدرة اذ العدم ليس شيئا حتى يتصور
وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكروه فى مسئلة ابدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه والاعتراض عليه
من وجوه الاول انه بناء على ان النفس لا تموت بموت البدن لانها ليست حالة فى جسم وهو بناء على المسئلة
الاولى فقد لا نسلم ذلك الثانى هو انه مع انه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الا
بحدوث البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس قديمة ويعرض
لها الاشتغال بالابدان بمسلك برهانى محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف

انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار له فلن ينقسم وان زعم انه لا ينقسم فهو المطلوب اذ نعلم ضرورة ان نفس
زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات
النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في الاضافة وان كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت ولم
تتكثر بالمواد ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس
بعد موت البدن فانها تكثر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لانها استفادت من الابدان
هيئات مختلفة لا تتماثل نفسان منها فان هيئاتها تحصل من الاخلاق والاخلاق قط لا تتماثل كما ان
الخلق الظاهر لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها فعند
حدوث النطفة في الرحم واستعدادها بمزاجها القبول للنفس المدبرة ثم قبلت النفس لا لانها نفس فقط اذ قد
تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حالة واحدة للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدثان من المبدأ
الاول بواسطة او بغير واسطة ولا يكون هذا مدبر الجسم ذاك ولا النفس الاخرى مدبر الجسم هذا فليس
الاختصاص الا بعلاقة خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون
بدن احد التوأمين لقبول هذه النفس اولى من الاخرى والا فقد حدثت نفسان معا واستعدت نطفتان
لقبول البدنين معا فما المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه فيبطل ببطلان البدن وان كان
ثم وجه اخر به العلاقة بين هذا النفس المخصوص وبين هذا البدن المخصوص حتى كانت تلك العلاقة
شرطا في حدوثه فاي بعد في ان تكون شرطا في بقائه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود
وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع في المعاد فان قيل
اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق الطبع بل بشوق جبلي خلق فيها الى هذا البدن
خاصة يشغلها ذلك عن غيره من الابدان ولا يخليها اصلا فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن
المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن الذي هو مشتاقة بالجبلة الى
تدبيره نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد فساد البدن ان استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن باعراضها عن
كسر الشهوات وطلب المعقولات فتتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق الى مقتضاها
واما تعين نفس زيد لشخص زيد في اول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى
يكون هذا البدن مثلا اصلح لهذه النفس من الاخر لمزيد مناسبة بينهما فيترجح اختصاصه وليس في
القوة البشرية ادراك خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في اصل الحاجة
الى مخصص ولا يضرنا ايضا في قولنا ان النفس لا تفنى بفناء البدن قلنا مهما غابت المناسبة عنا وهي
المقتضية للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في بقائها الى بقاء
البدن حتى اذا فسد فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بانه يقتضي التلازم ام لا فلعل تلك النسبة
ضرورية في وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي ذكره **الاعتراض الثالث**
هو انه لا يبعد ان يقال تعدم بقدرة الله تعالى كما قررناه في مسألة سرمدية العالم **الاعتراض الرابع** هو ان
يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم متممة فهو غير مسلم فما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور

لا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائرا بين النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد على
الثلاث والاربع فلعل للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم
بالبرهان دليل ثان وعليه تعويلهم ان قالوا كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم بل البسائط لا تنعدم
قط وهذا الدليل يثبت فيه اولا ان موت البدن لا يوجب انعدامه بما سبق فبعد ذلك يقال يستحيل ان ينعدم
بسبب آخر لان كل ما ينعدم بسبب ما كان فيه قوة الفساد قبل الفساد اي امكان انعدام سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ وجوده
من الحوادث فيكون امكان الوجود سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود وامكان العدم
قوة الفساد وكما ان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشيء حتى يكون امكانا بالاضافة اليه فكذلك امكان
العدم ولذلك قيل ان كل حادث مفتقر الى مادة سابقة يكون فيها امكان وجود الحادث وقوته كما سبق
في مسئلة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل
موجودا مع المقبول عند طريانه وهو غيره فكذلك قابل العدم ينبغي ان يكون موجودا عند
طريان العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه شيء ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة
العدم وقبوله وامكانه كما ان ما بقي عند طريان الوجود يكون غير ما طرأ وقد كان فيه قوة قبول الطارئ فيلزم
ان يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم مركبا من شيء عدم ومن قابل للعدم بقي مع طريان العدم
وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة
ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فان فرض فيها تركيبا من صورة ومادة
فنحن ننقل البيان الى المادة التي هي الاصل والسنخ الاول اذ لا بد وان ينتهي الى اصل فنحيل العدم على ذلك الاصل
وهو المسمى نفسا كما نحيل العدم على مادة الاجسام فانها ازلية ابدية وانما تحدث عليها الصور وتنعدم
منها الصور وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور منها فانها قابلة للضدين على السواء
وقد ظهر من هذا ان كل موجود احدي الذات يستحيل عليه العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغة اخرى و
هو ان قوة الوجود للشيء تكون قبل وجود الشيء فيكون لغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة الوجود
بيانه ان العين الصحيح البصر يقال انه باصر بالقوة اي فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة التي لا بد منها في العين
ليصح الابصار موجودة وان تأخر الابصار فلتأخر شرط آخر فتكون قوة الابصار للسواد مثلا موجودة للعين
قبل ابصار السواد بالفعل فان حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة
عند وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن ان يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجودا بالفعل موجود
بالقوة بل قوة الوجود لا تناقض حقيقة الوجود الحاصل بالفعل ابدا واذا ثبتت هذه المقدمة
فنقول لو انعدم الشيء البسيط لكان امكان العدم قبل العدم حاصلا لذلك الشيء وهو المراد بالقوة
فيكون امكان الوجود ايضا حاصلا فان ما امكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فلا
نعني بقوة الوجود الا امكان الوجود فيؤدي الى ان يجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع
حصول وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابصار تكون
في العين التي هي غير الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوة والفعل

وهما تناقضان بل معناه ان الشئ بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة
العدم للبسيط قبل العدم اثبات القوة للوجود في حالة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قررناه
لهم في مصيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسئلة ازلية العالم وابديته
ومنشأ التلبيس وضعهم الامكان وصفا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقنع فلا نعيد
فان المسئلة هي تلك المسئلة فلا فرق بين ان يكون المتكلم فيه جوهر مادة او جوهر نفس مسئلة
في ابطال انكارهم لبعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور
العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان ذلك امثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين
هما اعلى رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلنقدم تفهيم معتقدهم في الامور
الاخروية ثم لنعترض على ما يخالف الاسلام من جملته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا
اما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها واما في الم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الالم مخلدا
وقد ينقضي على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الالم واللذة تفاوتا غير محصور
كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتا غير محصور واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية
والالم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة والالم المنقضي للنفوس الكاملة الملطخة فلا تنال السعادة
المطلقة الا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال بالعلم والزكاء بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة
العقلية غذاؤها ولذتها في درك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة
البصرية لذتها في النظر الى الصور الجميلة وكذلك سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدن
وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا حقها ان تتألم بفوات لذة النفس
لكن الاشتغال بالبدن ينسيها نفسها ويلهيها عن المها كالخائف لا يحس بالالم وكالخدر لا يحس بالنار
فاذا بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن كانت في صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالالم
فاذا زال الخدر شعر بالالم العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للمعقولات قد تلتذ بها التذاذا
خفيا قاصرا عما يقتضيه طباعها وذلك ايضا لشواغل البدن وانس النفس بشهواتها ومثاله مثال المريض
الذي في فيه مرارة يستبشع الشئ الطيب الحلو ولا يشتهي الغذاء الذي هو اتم اسباب اللذة في
حقه فلا يتلذذ به لما عرض من المرض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا انحط عنها اعباء البدن وشواغله
بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الالذ والذوق الاطيب وكان به عارض مرض يمنعه من الادراك
فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة او مثال من اشتد عشقه في حق شخص فضاجعه ذلك الشخص
وهو نائم او مغمى عليه او سكران فلا يحس به فيتنبه فجاءة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة
واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحانية العقلية الا انه لا يمكن تفهيمها للانسان
الا بامثلة مما شاهدها الناس في هذه الحيوة وهذا كما لو اردنا ان نفهم الصبي او العنين لذة الجماع لم
نقدر عليه الا بان نمثل في حق الصبي باللعب الذي هو الذ الاشياء عنده وفي حق العنين بلذة الاكل الطيب
مع شدة الجوع ليصدق باصل وجود اللذة ثم يعلم ان ما فهمه بالمثال ليس يحقق عنده لذة الجماع وان

ذلك

انك لا يدرك الا بالذوق والنظر على ان اللذة العقلية اشرف من اللذات الجسمانية اوان احدهما ان
حال الملائكة اشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل وانما
لها لذة الشعور بالكمال والجمال الذي خصت به في نفسها في اطلاعها على حقائق الاشياء وقربها من رب
العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود فان الموجودات حصلت منه على ترتيب وبوسائط
والذي يقرب من الوسائط رتبته لا محالة اعلى والثاني ان الانسان ايضا قد يؤثر اللذات العقلية
على الحسية فان الذي يتمكن من غلبة عدو والشماتة به قد يهجر في تحصيلها ملاذ الانكحة والاطعمة بل
قد يهجر الاكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج والنرد مع خستها ولا يحس بالم الجوع وكذلك التشوف
الى الحشمة والرياسة اذا كان يتردد بين انخرام حشمته بقضاء الوطر من عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره وينتشر
فيؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحقر ذلك محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة الذ عنده بل ربما
يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقرا خطر الموت شغفا بما يتوهمه بعد الموت من لذة الثناء والاطراء
عليه فاذن اللذات العقلية الاخروية افضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى
الله عليه وآله حكاية عن الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين فمثال حاجة النفس الى العلم النافع ومعرفة
العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الاشياء منه وما وراء ذلك
ان كان وسيلة اليه فهو نافع لاجله وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم المتفرقة
فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات [illegible] ثم حاجة النفس الى العمل والعبادة لتزكية النفس وان النفس
في هذا البدن مصدودة عن درك حقائق الاشياء لا لكونها منطبعة في البدن بل لاشتغالها ونزوعها
الى شهواتها وشوقها الى مقتضياتها وهذا النزوع والشوق صفة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها بطول
المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة على الانس بمحسوسات مستلذة فاذا تمكنت من النفس
فمات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ومؤذية من وجهين احدهما انها تمنعها
عن لذتها الخاصة بها وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجميلة الالهية ولا يكون معها
البدن الشاغل فيلهيها عن التألم كما قبل الموت والثاني انه يبقى معها الحرص والميل الى الدنيا واسبابها
ولذاتها وقد استلبت منها الآلة فان البدن هو الآلة للوصول الى تلك اللذات فيكون حاله حال
من عشق امرأة والف رياسة واستأنس باولاد واستروح الى مال وابتهج بحشمة فقتل معشوقه
وعزل عن رياسته وسبي اولاده ونساؤه واخذ امواله اعداؤه واسقطت بالكلية حشمته فيقاسي
من الالم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الامل عن عود امثال هذه الامور فان امر الدنيا
غاد ورائح فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن بسبب الموت ولا ينجي عن التضمخ بهذه الهيئات الا
كف النفس عن الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكنه الجد على العلم والتقوى حتى تنقطع علائقها
عن الامور الدنيوية وهو في الدنيا ويستحكم علاقتها مع الامور الاخروية فاذا مات كان كالمتخلص عن
سجن والواصل الى جميع مطالبه فهو جنته ولا يمكن سلب هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية

فان القوى والآلات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وان منكم الا
واردها كان على ربك حتما مقضيا الا انه اذا اضعفت العلاقة لم تشتد نكاية فراقها وعظم الالتذاذ بما
اطلع عليه عند الموت من الامور الالهية فانما الم مفارقة الدنيا والنزوع اليها على قرب كمن ينتزع عن
من وطنه الى منصب عظيم وملك مرتفع فقد ترق نفسه حالة الفراق على اهله ووطنه فيتاذى اذى ما
ولكن ينمحي بما يستانفه من لذة الابتهاج بالملك والرياسة واذا لم يكن سلب هذه الصفات ممكنا فقد
ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لان الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكانه بعيد
عن الصفتين فلا ينبغي ان يبالغ في امساك المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبذرا
ولا ان يكون ممتنعا عن كل الامور فيكون جبانا ولا منهمكا في كل امر فيكون متهورا بل يطلب الجود فانه
التوسط بين البخل والتبذير والشجاعة فانها التوسط بين الجبن والتهور وكذلك في جميع الاخلاق
وعلم الاخلاق طويل والشريعة بالغت في تفصيلها ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون
الشرع في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الهه هواه بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم
باشارته لا باختياره فتتهذب اخلاقه [illegible] الفضيلة في الخلق والعلم جميعا فهو [illegible]
ولذلك قال تعالى قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها ومن جمع الفضيلتين العلمية والعملية
فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية فهو العالم الفاسق
فيتعذب مدة ولكن لا يدوم [illegible] لان نفسه [illegible] العلم [illegible] العوارض البدنية لطخة تلطيخا عارضا
على خلاف جوهر النفس وليس تتجدد اسبابها [illegible] بطول الزمان ومن له الفضيلة العملية
دون العلمية فيسلم وينجو عن [illegible] وزعموا ان من مات فقد قامت
قيامته **واما** ما ورد في الشرع من [illegible] ضرب الامثال لقصور الافهام عن درك هذه
اللذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم ان تلك اللذات [illegible] ما وصف لهم فهذا مذهبهم ونحن
نقول اكثر هذه الامور ليس على مخالفة الشرع فانا لا ننكر ان في الآخرة انواعا من اللذات اعظم من
المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكنا عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد
ولا يظهر المعاد الا ببقاء النفس وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن
المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار
وانكار وجود جنة ونار كما وصف بالقرآن فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية
والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم اي لا يعلم جميع ذلك وقوله اعددت
لعبادي الصالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة لا يدل على نفي غيرها بل الجمع
بين الامرين اكمل والموعود اكمل الامور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع فان قيل
ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخلق كما ان الوارد من آيات التشبيه واخباره امثال على حد
فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما يتخيله عامة الناس **والجواب** ان التسوية بينهما
تحكم بل هما يفترقان من وجهين احدهما ان الالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتاويل على عادة العرب

في الاشارة وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التاويل فتاويلها
الا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما ينقاس عنه منصب النبوة
والثاني ان ادلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة و
امكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التاويل بادلة المعقول وما وعد من امور الاخرة
ليس محالا في قدرة الله تعالى فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه فان قيل وقد
دل الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فيطالبهم ببيان
دليله ولهم فيه مسالك المسلك الاول قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعدو ثلاثة اقسام اما ان
يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس
التي هي قائمة بنفسها ومدبرة للجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة اي امتناع الخالق عن
خلقها فتنعدم والبدن ايضا ينعدم ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذي انعدم ورده الى الوجود
واعادة الحياة التي انعدمت او يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان يجمع ويركب على شكل
الادمي ويخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ويكون رد
النفس الى البدن الاول بجمع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم واما ان يقال يرد النفس الى بدن سواء
كان من تلك الاجزاء او من غيرها ويكون العائد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما
المادة فلا التفات اليها اذ الانسان ليس انسانا بها بل بالنفس وهذه الاقسام الثلاثة باطلة اما
الاول فظاهر البطلان لانه مهما انعدمت الحياة والبدن فخلقهما ثانيا ايجاد لمثل ما كان لا لعين
ما كان بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجدد شيء كما يقال فلان عاد الى الانعام اي
ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه اي عاد الى [illegible] ولكنه غير بالعدد فيكون عودا
بالحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى البلد اي بقي [illegible] كان له كون في البلد فعاد الى
مثل ذلك وان لم يكن شيء باقيا وشيئان متعددان متماثلان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود او يسلك
مذهب المعتزلة فيقال المعدوم شيء ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود اخرى فيتحقق
معنى العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع للعدم المطلق الذي هو النفي المحض وهو اثبات للذات
مستمرة الثبات الى ان يعود اليه الوجود وهو محال وان احتال ناصر هذا القسم بان قال تراب البدن
لا يفنى فيكون باقيا فتعاد اليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم ان يقال عاد التراب حيا بعد ان انقطعت
الحياة عنه مدة ولا يكون ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان انسان لا
بمادته والتراب الذي فيه اذ يتبدل عليه سائر الاجزاء او اكثرها بالغذاء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو
باعتبار روحه ونفسه فاذا انعدمت الحياة او الروح فما عدم لا يعقل عوده وانما يستانف مثله ومهما
خلق الله حياة انسانية في تراب يحصل من بدن شجرة او فرس او نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان
فالمعدوم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود اي عاد الى حالة كانت له من قبل اي الى مثل تلك الحالة
فالعائد هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان انسانا ببدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء الانسان

فيتخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا يقال الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد
انعدمت الصورة وما بقي الا المادة **واما** القسم الثاني وهو تقدير بقاء النفس ورده الى ذلك البدن
بعينه فهو لو تصور لكان معادا اي عودا الى تدبير البدن بعد مفارقته ولكنه محال اذ بدن الميت ينحل
ترابا او تاكله الديدان والطيور ويستحيل ماء وبخارا وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجا
يبعد انتزاعه واستخلاصه ولكن ان فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو اما ان يجمع الاجزاء
التي مات عليها فقط فينبغي ان يعاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن وناقص الاعضاء كما كان و
هذا مستقبح لا سيما في اهل الجنة والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا
عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال هذا ان اقتصر على جمع الاجزاء الموجودة عند الموت وان
جمع جميع اجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين احدهما ان الانسان اذا
تغذى بلحم انسان وقد جرت به العادة في بعض البلاد ويكثر وقوعه في اوقات القحط فيتعذر
حشرهما جميعا لان مادة واحدة كانت بدنا للماكول وصارت بالغذاء بدنا بعد ذلك للآكل ولا
يمكن رد نفسين الى بدن واحد والثاني انه يجب ان يعاد جزء واحد يدا وقلبا ورجلا فانه ثبت
بالصناعة الطبية ان الاجزاء العضوية يتغذى بعضها بفضلة غذاء البعض فيتغذى الكبد باجزاء
القلب وكذا سائر الاعضاء فنفرض اجزاء معينة قد كانت مادة لجملة من الاعضاء فالى اي عضو تعاد
بل يحتاج في تقرير الاستحالة الاولى الى اكل الناس فانك اذا تاملت ظاهر التربة المعمورة علمت
بعد طول الزمان ان ترابها جثث الموتى قد تتربت وزرع فيها وغرس وصارت حبا وفاكهة وتناولها
الدواب فصارت لحما وتناولناه فعاد بدنا لنا فما من مادة يشار اليها الا وقد كانت بدنا لاناس
كثيرة فاستحالت وصارت ترابا ثم نباتا ثم لحما ثم حيوانا بل يلزم منه محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة
للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تفي المواد التي كانت مواد الانسان بانفس الناس كلهم بل
تضيق عنهم **واما** القسم الثالث وهو رد النفس الى بدن انسان من اي مادة كانت واي تراب اتفق
فهذا محال من وجهين احدهما ان المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن
عليها مزيد وهي متناهية والانفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا تفي بها والثاني ان التراب لا
يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا بل لا بد وان تمتزج العناصر امتزاجا يضاهي امتزاج النطفة بل الخشب
والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان وبدنه من خشب وحديد بل لا يكون انسانا
الا اذا انقسم اعضاء بدنه الى اللحم والعظم والاخلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس
استحق من المبادي الواهبة للنفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان وبهذا بطل
مذهب التناسخ فان رجع الى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن اخر غير البدن
الاول فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان المذهب **والاعتراض** هو ان
يقال بم تنكرون على من يختار القسم الاخير ويرى ان النفس باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه
ان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا

١٢٠ احياء

بل احياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام ارواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش
وبما ورد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره
وكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده وبعث البدن وذلك يمكن بردها
الى بدن اي بدن كان من مادة البدن الاول ومن غيره او من مادة استؤنف خلقها فانه هو بنفسه لا ببدنه
اذ يتبدل عليه اجزاء البدن من الصغر الى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك
وهو ذلك الانسان بعينه فهذا معقد ورأيه ويكون ذلك عود التلك النفس فانه قد تعذر عليها ان
تنال بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد اعيدت اليها آلة مثل الاولى فكان ذلك عودا محققا
وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا اصل له فانه بناء
على قدم العالم وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للابدان عنده
متناهية وليست اكثر من المواد الموجودة وان سلم انها اكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع
وانكاره انكار لقدرة الله تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله في مسئلة حدوث العالم واما احالتكم
الثانية بان هذا تناسخ فلا مشاحة في الاسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما
نحن ننكر التناسخ في هذا العالم فاما البعث فلا ننكره سمي تناسخا او لم يسم وقولكم ان كل مزاج
استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادي رجوع الى ان حدوث النفس بالطبع لا بالارادة و
قد ابطلنا ذلك في مسئلة حدوث العالم ولا بعد على مساق مذهبكم ايضا ان يقال انما يستحق
حدوث النفس اذا لم يكن نفس موجودة قبل ذلك فيستأنف نفس وقوله يعني لم يتعلق بالامزجة
المستعدة في الارحام قبل البعث والنشور نفس في عالمنا هذا لان النفس المفارقة تستدعي
نوعا آخر من الاستعداد ولا يتم سببها الا في ذلك الوقت فلا بعد في ان يفارق الاستعداد المثمر
للنفس الكاملة المفارقة للاستعداد المثمر لنفس حادثة ابتداء التي لم تستفد كمالا بتدبير
البدن مدة والله تعالى اعرف بتلك الشروط وباسبابها وباوقات حضورها وقد ورد الشرع
وهو ممكن فيجب التصديق به المسلك الثاني ان قالوا اليس من المقدور ان ينقلب الحديد ثوبا
منسوجا بحيث يتعمم به الانسان الا بتحلل اجزاء الحديد الى بسائط العناصر باسباب تستولي
على الحديد فتحلله الى بسائط العناصر ثم تجمع العناصر وتدار في اطوار الخلقة الى ان يكتسب صورة
القطن ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسج على
هيئة معلومة ولو قيل ان قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار على سبيل
الترتيب كان محالا نعم يجوز ان يخطر للانسان ان هذه الاستحالات يجوز ان تحصل كلها في زمان
متقارب لا يحس الانسان بطولها فيظن انه وقع فجاءة دفعة واحدة واذا عقل هذا فالانسان
المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر او ياقوت او در او تراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان
يكون انسانا الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم و
الغضاريف والاخلاط والاجزاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الاعضاء و

تكون الاعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الاخلاط ولا تكون
الاخلاط الاربعة ما لم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان ونبات وهو اللحوم
والحبوب ولا يكون حيوان ولا نبات ما لم تكن العناصر الاربعة جميعا ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة
اكثر مما فصلنا جملتها فاذن لا يمكن ان يتجدد بدن الانسان لترد النفس اليه الا بهذه الامور ولها اسباب
كثيرة أفينقلب التراب انسانا بان يقال له كن فيكون او بان تمهد اسباب انقلابه في هذه الادوار واسبابه
هو القاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة
ثم يتخلق مضغة ثم علقة ثم جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا فقول القائل يقال له كن فيكون غير معقول اذ
التراب لا يخاطب وانقلابه انسانا دون التردد في هذه الاطوار محال وتردده في هذه الاطوار دون جريان
هذه الاسباب محال فيكون البعث محالا **والاعتراض** انا نسلم ان الترقي في هذه الاطوار لا بد
منه حتى يصير بدن الانسان كما انه لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقي حديدا لما كان ثوبا بل لا
بد وان يصير قطنا مغزولا ثم منسوجا ولكن ذلك في لحظة او في مدة ممكن ولم يتبين لنا ان البعث يكون
في اوحى ما يقدر ان يكون جمع العظام وانشاء اللحوم انباتها في زمان طويل وليس المناقشة فيه وانما
النظر في ان الترقي في هذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة او بسبب من الاسباب وكلاهما
ممكنان عندنا كما ذكرناه في المسألة الاولى من الطبيعيات عند الكلام على اجراء العادات وان المقترنات
في الوجود اقترانها ليس على سبيل التلازم بل العادات يجوز خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور
دون وجود اسبابها واما الثاني فهو ان نقول ذلك يكون باسباب ولكن ليس من شرطه ان يكون
السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن ان لا وجود
الا لما شاهده كما ينكر طائفة السحر والنارنجيات والطلسمات والمعجزات والكرامات وهي ثابتة
بالاتفاق باسباب غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير انسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاستنكره
وقال لا يتصور جذب الحديد الا بخيط يشد عليه ويجذب فانه المشاهد في الحس حتى اذا شاهده
تعجب منه وعلم انه قاصر عن الاحاطة بعجائب القدرة وكذلك الملحدة المنكرة للبعث والنشور اذا
بعثوا من القبور ورأوا عجائب صنع الله فيه ندموا ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جحودهم تحسرا
لا يغنيهم ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق
انسان عاقلا ابتداء وقيل له ان هذه النطفة القذرة المتشابهة الاجزاء تنقسم اجزاؤها المتشابهة في
رحم آدمية الى اعضاء مختلفة لحمية وعظمية وعصبية وغضروفية وعرقية وشحمية فيكون منها
العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان والاسنان على تفاوتهما في الرخاوة والصلابة مع
تجاورهما وهلم جرا الى البدائع التي في الفطرة لكان انكاره اشد من انكار الملحدة حيث قالوا ائذا
كنا عظاما نخرة الآية فليس يتفكر المنكر للبعث انه من اين عرف انحصار اسباب الوجود فيما شاهده
ولم يبعد ان يكون في احياء الابدان منهاج غير ما شاهده وقد ورد في بعض الاخبار انه يغمر الارض
في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فاي بعد في ان يكون في الاسباب الالهية

من بقية ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث الاجساد واستعداد هما لقبول النفوس المحشورة
وهل انكار هذا الا بمجرد الاستبعاد المجرد فان قيل لفعل الله تعالى مجرى واحد مضروب لا يتغير
ولذلك قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وقال تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا وهذه الاسباب
التي تمسكتم بامكانها ان كانت فينبغي ان تطرد ايضا وتتكرر الى غير نهاية وان يبقى هذا النظام الموجود في
العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف بالتكرر والدور فلا يبعد ان يختلف منهاج
الامور في كل الف الف سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل ايضا دائما ابديا على سنن واحد فان سنة
الله لا تبديل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهي يصدر عن المشيئة الالهية والمشيئة الالهية
ليست متعينة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر منها كيف ما كان منتظما
انتظاما يجمع الاول والاخر على نسق واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان جوزتم استمرار التوالد
والتناسل بالطريق المشاهد الآن او عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر والدور
فقد رفعتم القيامة والآخرة وما دل عليه ظواهر الشرع اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودنا
هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب [illegible] قلتم ان السنة الالهية بالكلية تتبدل
الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة [illegible] ثلاثة اقسام قسم قبل خلق العالم
اذ كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد [illegible] الاجسام وهو المنهاج الحقيقي
بطل الاتساق والانتظام وحصل [illegible] فان هذا انما يمكن بمشيئة مختلفة
باختلاف الاحوال اما المشيئة الازلية [illegible] واحد [illegible] لان الفعل مضاهي للمشيئة
والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالاضافة [illegible] لا يناقض قولنا ان الله تعالى
قادر على كل شيء فانا نقول ان الله تعالى قادر [illegible] جميع الامور الممكنة على معنى انه
لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا [illegible] وهذا كما انا نقول ان فلانا
قادر على ان يحز رقبة نفسه ويبقر بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء لفعل ولكنا نعلم انه
لا يشاء ولا يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان الحمليات
لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق اذ قولنا لو شاء لفعل شرطي موجب وقولنا ما شاء وما فعل
حمليتان سالبتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية فاذن الدليل الذي دلنا على ان مشيئته
ازلية وليست متعينة يدل لنا على ان مجرى الامر الالهي لا يكون الا على انتظام واتساق بالتكرر والعود
وان اختلف في آحاد الاوقات فيكون اختلافه ايضا على انتظام واتساق بالتكرر والعود واما غير هذا
فلا يمكن **والجواب** ان هذا استمداد من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديما
وقد ابطلنا ذلك وبينا انه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة اقسام وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم
ثم يخلق العالم على النظم المشاهد ثم يستأنف نظما ثانيا وهو الموعود به في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقى
الا الله سبحانه وهو ممكن لولا ان الشرع قد ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها و
هذه المسئلة كيف ما ردّدت تنبني على مسئلتين احداهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم

والثاني خرق العادات بخلق المسببات دون الاسباب واحداث الاسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسئلتين جميعا

خاتمة الكتاب

فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء افتقطعون بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل احداها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والثالثة في انكار بعث الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلث لا تلائم الاسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب الانبياء وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الكفر الصريح الذي لم يعتقده احد من فرق المسلمين فاما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير اهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم ايضا به ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل واما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير اهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله الموفق للصواب

انتهى كتاب تهافت الفلاسفة تحرير الامام الاجل الشيخ حجة الاسلام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي اكرم الله مثواه واغدق بغمائم الرحمة ثراه وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم

آمين

بلغ مقابلة وتصحيحا بقلم افقر العباد الى الرحمن محمد بن عثمان باهتمام الاجل الامجد الاكمل الميرزا محمد الشيرازي الملقب بملك الكتاب ونقره الله للصواب وذلك في ٨ شهر ربيع الاول سنة ١٣ من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوة واكمل التحية

MIRZA MAHOMED SHIRAZI ملك الكتاب BOMBAY.

سال ١٣١٨ خورشيدی

بازمین شد

فهرست كتاب التهافت للامام الغزالى رحمه الله

مقدمة ليعلم ان الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل
مقدمة ثانية ليعلم ان الخلاف بينهم
مقدمة ثالثة ليعلم ان المقصود
مقدمة رابعة من عظائم حيل هؤلاء
مسئلة فى ابطال قولهم بقدم العالم
ايراد ادلتهم
الاعتراض من وجهين احدهما
والجواب ان يقال استحالة ارادة قديمة
الوجه الثانى الاعتراض هو ان
اما القطب فبيانه ان السماء كرة متحركة على
الاعتراض الثانى على اصل دليلهم ان يقال
دليل ثان لهم فى المسئلة زعموا ان القائل
بان العالم متاخر عن الله
الاعتراض هو ان يقال الزمان حادث
بقولنا نقول لله وجود ولا عالم
صيغة ثانية لهم فى الزام قدم الزمان
الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم
وجوابنا فى تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية
دليل ثالث لهم على قدم العالم
دليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث
الاعتراض ان يقال الامكان الذى ذكروه
مسئلة فى ابطال قولهم فى ابدية العالم والزمان والحركة
اما المعتزلة فانهم قالوا فعله الفناء موجود لا فى محل
الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا ان فعله الاعدام
الفرقة الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعراض فانها تفنى
الفرقة الرابعة طائفة اخرى من الاشعرية
مسئلة فى بيان تلبيسهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه
والجواب ان كل ذلك بطريق المجاز
واما المعلول مع العلة فيجوزان يكونا حادثين
واما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة ففضول
مسئلة فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم
والجواب ان هذا الاشكال فى النفوس وردناه
[illegible]
مسئلة فى بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله واحد
[illegible] قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما
مسلكهم الثانى ان قالوا لو فرضنا واجبى الوجود لكانا متماثلين من كل وجه
ولنرسم هذه المسئلة على حيالها
والعمدة فى مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول
مسئلة اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الاول
ولهم مسلكان الاول قولهم البرهان على ان كل واحد من الصفة والموصوف
المسلك الثانى قولهم ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين فى ماهية ذاتنا

سال ١٣٤٨ خريده شد ... بدى
بازبينى شد

واما الجسم فانما يتجزان يكون هو الاول لانه
فان قيل هذا الاشكال انما يلزم ابن
سينا حيث زعم ان الاول يعلم غيره
مسئلة في ابطال قولهم ان الاول لايجوز ان
يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل
اما المطالبة فهي ان يقال هذا حكاية المذهب
المسلك الثاني الالزام
مسئلة في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط
المسلك الثاني هو ان نقول وجود بلا ماهية
ولا حقيقة غير معقول
مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على
الاول ليس بجسم
مسئلة في تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم
غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي
مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على
ان الاول يعرف ذاته ايضا
مسئلة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن
قولهم لايعلم الجزئيات
مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على
السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية
مسئلة في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
مسئلة في ابطال قولهم ان نفوس السموات
مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم
المقدمة الثانية قولكم انه يفتقر الى تصور
جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم
المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد جدا انه يلزم
تصور الحركات الجزئية تصورا ايضا لوازمها
مسئلة الاقتران بين ما يعتقد في العادة
وما يعتقد سببا ليس ضروريا عندنا
المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات

مسئلة في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على
نفس الانسان جوهر روحاني قائم بنفسه
دليل اول قولهم ان العلوم العقلية تحل النفس الانسانية
دليل ثان قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد الذي
هو المعلوم المجرد عن المادة منطبعا في المادة
دليل ثالث قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم الى اخر ذلك
دليل رابع قالوا ان كان العلم يحل جزءا من القلب او
الدماغ مثلا فالجهل ضده
دليل خامس قولهم ان كان العقل يدرك المعقول
بآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه
دليل سادس قالوا لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية
لما ابصار لما ادرك آلته
دليل سابع قالوا القوى المدركة بالآلات الجسمانية يعرض لها
من ... الكلية على العمل بادامة الامر الى كلال ...
دليل ثامن قالوا اجزاء البدن كلها تضعف قواها
بعد منتهى النشو
دليل تاسع قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن
عوارضه
دليل عاشر قالوا القوة العقلية تدرك الكليات
العامة العقلية
مسئلة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل
عليها العدم بعد وجودها
مسئلة في ابطال انكارهم بعث الاجساد ورد الارواح
الى الابدان
المسلك الاول قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعدو ثلاثة اقسام
المسلك الثاني ان قالوا ليس من المقدور ان
ينقلب الحديد ثوبا منسوجا
خاتمة الكتاب فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء

تمت